

С.Е. Ячин

**СЛОВО  
И  
ФЕНОМЕН**

Москва  
«СМЫСЛ»  
2006

УДК 130.3

ББК 87.22

Я 952 Ячин С.Е. Слово и феномен.- М.: Смысл, 2006.- 138 с.  
В работе человеческий язык осмысляется как концентрированное выражение, феномен мира явлений. Автор работы развивает антисемиологическую концепцию языка (М. Хайдеггер, Ж. Бодрийяр), согласно которой слово оппозиционно знаку и процедуре обозначения, хотя оно и берет на себя функции знака в рамках встречного генезиса. В рамках этого подхода получает обоснование возможность множественности картин языка. Слово призвано к сказыванию о незримом, о том, что доступно только умозрению. Бытие человеческого языка многомерно, и этим объясняется возможность множества подходов к его пониманию.  
ISBN 5-89357-219-X

© Ячин С.Е., 2006

---

Подписано в печать 17.01.2006. Формат 60x88/16.

Гарнитура Newton. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 6,48. Тираж 500 экз.

Издательство «Смысл»

125009, Москва, ул. Полярная, д. 31в.

Тел.: (495) 3800540, 3800543. Факс: (495) 3639212

E-mail: [books@infra-m.ru](mailto:books@infra-m.ru) <http://www.infra-m.ru>

Отпечатано по технологии «печать по требованию»

[www.rior.ru](http://www.rior.ru)

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение: Проблема и метод.....	5
§ 1. Тематическое поле проблемы языка в философских течениях XX века.....	12
§ 2. Четыре парадигмы понимания языка в истории мысли	
§ 3. Философия языка и основные направления современной лингвистики.....	21
§ 4. Мир как универсум явлений .....	30
§ 5. Явление и феномен.....	33
§ 6. О взаимодополнительности феноменологического и «физического» дискурса.....	35
§ 7. Бытие как трансценденция и универсум субстанциальных (идеальных) отношений.....	41
§ 8. Онтологическая модель: необходимость Абсолютного для мыслимости мира .....	45
§ 9. Явное и скрытое.....	49
§ 10. От мира явлений к предметному миру.....	53
§ 11. Вещь – свойство, явление – значение.....	57
§ 12. Слово, значение, выражение .....	58
§ 13. Мысль и слово .....	61
§ 14. Слово и знак.....	63
§ 15. Принцип встречного генезиса contra идеи семиозиса.....	71
§ 16. Слово и символ.....	73
§ 17. Символ и идея .....	80
§ 18. Слово как плоть мысли.....	82
§ 19. Язык как универсальный посредник.....	86
§ 20. Поэзис слова.....	88
§ 21. Грамматика слова.....	92
§ 22. Риторика слова.....	95
§ 23. Логика слова.....	97

---

· Параграф написан в соавторстве с А.В. Поповкиным.

§ 24. Язык и истина.....	99
§ 25. Слово как Миф и как Логос.....	106
§ 26. Смысл и явление.....	109
§ 27. Смысл и значение слова.....	112
§ 28. Язык, время и смысл.....	116
§ 29. Со-знание как рекурсивная структура рефлексии.....	119
§ 30. Рекурсивное и дискурсивное в слове.....	121
§ 31. Рекурсивная рациональность.....	123
§ 32. От деструкции к деконструкции в логике рекурсивной рациональности.....	125
§ 33. Я и Другой во мне.....	130
§ 34. Я и Другой как этическая структура.....	133
Заключение.....	137

---

· Параграф написан в соавторстве с Д.В. Конончуком

## **ВВЕДЕНИЕ: ПРОБЛЕМА И МЕТОД**

Весь XX век характеризовался нарастающим интересом философии к языку, и к концу столетия он оказался тематическим центром всего эпистемологического поля философии, всех основных ее течений.

Можно видеть, как нарастал интерес к языку:

- в феноменологической традиции, начиная с «Логических исследований» Э. Гуссерля, через фундаментальную онтологию [языка] М. Хайдеггера и далее в рамках его творчества, а затем в онтологической герменевтике Г.Г. Гадамера;

- в аналитической философии, которая своими корнями уходит в логический и семантический анализ процесса познания еще в рамках неопозитивизма, переносит этот анализ в лингвистическую сферу (Л. Витгенштейн), затем сосредотачивает свое внимание на прагматическом измерении языка и на постаналитической стадии пытается схватить язык во всем его размахе;

- в структурализме, который почерпнул свои интуиции в психоаналитическом видении человека и через структурный психоанализ (Ж.Лакан) пришел к современным вариантам постструктурализма, целиком сосредоточившись на деконструкции текста (Ж. Деррида);

- в философии франкфуртской школы, которая от критического анализа социальных практик (Т. Адорно) целиком сместилась к аналитике речевых коммуникаций (Ю. Хабермас) и трансцендентальной прагматике употребления языка (К.О.Апель).

Едва ли такого рода смещения вызваны только внутренней логикой философских размышлений. Такое разностороннее движение к тематизации одной и той же проблемы вызвано, по существу, открывшимся обстоятельством социального бытия, которое, будучи изначально атрибутом этого бытия, в XX веке вышло на поверхность, став доступным массовому сознанию. Этим обстоятельством стал факт «конструирования социальной реальности»<sup>1</sup>. Оказалось, что происходящее в мире человека в качестве «реального» условием своей действительности имеет речевой дискурс. Не слишком преувеличивая можно утверждать, что *феномены человеческого жизненного мира существуют только потому и постольку, поскольку о них идет речь*. Не могут возникнуть и стать реальностью право, справедливость, общественное благо, эквивалентный обмен, демократическое государство и т.д. и т. п., если прежде о них не идет речь.

Для современного ученого и эксперта названное обстоятельство дано в форме конструктивного императива: социальная система сегодня может существовать и развиваться только в виде проекта (совокупности конфликтующих проектов). Отсюда столь подчеркиваемая ныне роль экспертного сообщества, с разговоров внутри которого все проекты и начинаются.

---

<sup>1</sup> Этот подход к исследованию социальной жизни получил методологическое воплощение в концепции «социологии знания» М.Шелера и «феноменологической социологии» А.Шюца, правда, без акцентированного указания на конструктивную роль языка. Общая идея этого подхода состоит в том, что социальные процессы и отношения не существуют без отношения человека к этим отношениям.

Обыденному сознанию это «конструирование реальности» непосредственно дано в превращенной форме проживания себя как жертвы манипулятивных техник и восприятия обстоятельств социальной жизни как кем-то (чаще злонамеренно) сконструированных.

Конечно, и сами речи возникают не на пустом месте, люди ведут между собой беседы в общем случае при наличии реальных проблем. Но и эти проблемы производны от кем-то и когда-то сказанных слов. Если иметь в виду как минимум мир человека, то библейское: «В начале было слово» обретает сегодня совершенно реальный и даже эмпирический смысл.

Казалось бы, столь массиванный выход современной философии на тематизацию<sup>2</sup> языка должен привести к разрешению его проблемы. Но этого не произошло. Более того, те антиномии языка, о которых говорил еще В. фон Гумбольдт, в рамках этой тематизации обрели вид несоизмеримых определений. Несмотря на то, что дискуссии между представителями различных школ весьма плодотворны и приводят к появлению общих полей знания, единство языка, его самореферентность, остаются скрытыми за множественностью его функций и применений.

Имеются как минимум четыре основания такого положения вещей.

Во-первых, остается преобладающей трактовка человеческого языка как разновидности знаковой системы, и отсюда - неправомерно широкая экспансия в тематическое поле философии языка семантических и семиологических подходов. В этой работе мы постараемся показать, что слово *иностранно* знаку, относится к нему как эйдетическая форма к своему субстрату (материалу). Чтобы избежать двусмысленности слова «язык», значение которого семиотика

---

<sup>2</sup> Под «тематизацией» понимается процесс центрирования всего эпистемологического поля знания вокруг какого-то данного «предмета».

расширила до «языка рекламы», «моды», «пчел» и т.п., мы иной раз будем использовать выражение «язык слов».

Замеченная в деконструктивизме особенность европейской метафизики подставлять вместо отсутствия присутствие (бытие вместо ничто, вещь вместо отношения и проч.) безусловно имеет основание в самом языке, в его настойчивом утверждении «это есть» (в глаголе связке «быть»). Именно эта черта [индоевропейского, греческого] языка искажает перспективу понимания его самого. Слово понимается как знак присутствующего. Отсюда не удивительно, что за образец слова изначально бралось собственное имя (типа «Дион» у стоиков). Подразумевалось, что возможность сказа о трансцендентальных сущностях (об истине, красоте, благе, справедливости и в целом о мире отношений сущих) вырастает на почве обозначений вещей.

Во-вторых, так и осталась неразрешенной проблема различения смысла и значения слова. С одной стороны в большинстве контекстов слова «смысл» и «значения» вполне взаимозаменяемы, но, с другой, существуют такие контексты, которые требуют принципиального различения этих понятий. Понять, прочему это происходит, возможно только исходя из допущения, что за смыслом и значением стоят различные по генезису инстанции, которые находят в слове своеобразный синтез. Логика двустороннего движения смысла и значения к слову названа здесь *встречным генезисом* и имеет в качестве аналога трансцендентальную логику И. Канта.

В-третьих, всем понятная сегодня многомерность языка никак не может получить воплощение в теории его многомерности. В качестве отправного эмпирического основания философской аналитики слова мы берем древнейшую традицию европейской системы образования – «*ars sermoneales*», которая фиксирует четыре способа использования языка: в качестве логики, риторики, поэтики и грам-



матики, – и полагаем, что все вместе эти способы выражают фундаментальную структуру бытия.

В-четвертых, понимание самореферентности языка (как слова) не может быть достигнуто в рамках традиционной метафизики. Хайдеггеровская идея завершения метафизики, несмотря на все влияние этого мыслителя на философию второй половины XX века, оказалась сама *неразрешенной*. В конечном итоге (особенно в своих поздних работах) Хайдеггер использовал «неразрешенный» в философии прием предельной поэтизации текста. Поэтика слова оказалась оторванной от его логико-семантического и прагматического измерения. Проблема осталась: это классическая проблема статуса идеальности значений слова. Языковедение как позитивная наука не может схватить значения, поскольку идеальное вообще не является предметом позитивного изучения. В итоге эта наука психологизирует проблему языка и подпадает тем самым под ту же (думаю, непроверяемую) феноменологическую критику, которой в свое время подверг идею психологизации математики Э.Гуссерль.

Суть метафизики, корни которой находятся в платонизме, состоит в установлении потусторонности идеального относительно реального или действительного. Применить это метафизическое видение мира к языку (и ко всем феноменам культуры) немислимо. Невозможно помыслить язык в его действительном бытии, размещая смысл слов *по ту сторону* самих слов, но невозможно обнаружить этот смысл и в фактичности знаковых структур языка. Хайдеггер показал, что идеальное (в смысле Платона) находится *не Там, а Здесь*, оно находится в непосредственном Присутствии как непосредственно данное бытие сущего – *Dasein*. При этом Хайдеггер сделал это так, что не впал в философский эксцесс позитивизма – материализм, который немеет, стоя перед идеальными смыслами бытия и всем феноменальным миром.

Но я думаю, что Хайдеггер был не совсем прав, полагая, что преодоление метафизики стало задачей и возможностью только нашего времени. В такой же мере, в которой всю европейскую философию можно представить «серией примечаний к Платону» (А.Уайтхед), в такой же – вся история этой философии состоит из попыток его низвержения (М. Фуко). И первым, кто попытался низвергнуть метафизику, был Аристотель (которому мы косвенно обязаны происхождением самого термина). Предлагаемая им модель отношения формы-эйдоса и материи по сути неметафизична, ибо форма *имеет место*<sup>3</sup> только как форма сущего, буквально как «суть его бытия» или, говоря словами Хайдеггера, как *истина бытия сущего*.

В позиции преодоления метафизики находится весь пантеизм. В особенности это характерно для Спинозы. И, наконец, Гегель, который диалектически попытался снять метафизическую коллизию «вещей в себе» Канта, положив начало традиции противопоставления диалектики метафизике и понимание метафизики не только как некоторой системы (модели) мира, но и как метода решения познавательных задач.

Хайдеггера едва ли можно назвать большим поклонником Гегеля и диалектического метода. Его решение «метафизической коллизии» не относится к разряду диалектических, на что тоже есть основания, если учитывать критику диалектического метода (Ж.-П. Сартр) и опыт негативной диалектики (Т. Адорно), развернутый в XX веке.

Представляется, что решение проблемы языка Хайдеггером является недиалектическим, поскольку его формула отношения бытия и сущего не допускает снятия, этой базовой формы гегелевского способа разрешения противоречий, т.е. это отношение неразрешимо. Более того, оно (это отношение) даже не допускает взаимоперехода. «Бытие сущего» – действительно новая неметафизическая фор-

---

<sup>3</sup> «Иметь место» - одна из трактовок смысла бытия у Хайдеггера.

мула понимания Мира, и именно она является ключевой для постижения Слова. Часто повторяемая и от того не ставшая менее таинственной фраза Хайдеггера: «Язык есть дом бытия» – есть метафорическое свидетельство того, каким образом по сути своего бытия язык имеет место. Из дальнейшего будет ясно, что истина бытия слова состоит вовсе не в том, чтобы «болтать» о вещах, но в *сказывании* разного рода *трасценденций* (термины Хайдеггера) или *ирреальностей* (термин Гуссерля из «Идеи II»).

В этой работе мы пойдем вслед за хайдеггровским пониманием истины бытия слова (языка) как *сказа*, т.е. такого сущего, которое способно показывать, раскрывать, являть истину бытия (смысл) всякого другого сущего. Единственное – мы позволим себе быть более диалектичными и логичными в гегелевском смысле, а точнее в смысле той интерпретации гегелевского феноменологического метода, которое предлагает А. Кожев и отчасти А.Ф. Лосев.

**Благодарности.** Я благодарю всех своих коллег, с которыми в течение тех двух лет, когда писалась эта книга, удалось обсуждать поставленные в ней проблемы: А.В. Поповкина, Д.В. Конончука, М.Е. Буланенко, В.Н. Дробышева, Е.Э. Дробышеву, О.С. Костинскую, Е.М. Скрыльникову, Н.Ю. Малкову, Ф.Е. Ажимова, С.Ю. Пчелкину, М.В. Казьмирук.

## **§1. ТЕМАТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФСКИХ ТЕЧЕНИЯХ XX ВЕКА**

Хотя для познающей мысли есть множество путей и редко бывает, что она опробует их все и тем более одновременно, но сами пути уже проложены, они проложены в отношениях данности (в явлении) сущих друг другу. Мысли остается только выбирать между этими данностями, руководствуясь соображениями, продиктованными их диспозициями или вытекающие из границ, эпохально установленными между основными регионами бытия.

Язык был вполне тематизирован лишь в философии XX века. Только к этому времени он предстал в своих необходимых и достаточных основаниях, тематически стянув вокруг себя соответствующую эпистемологическую проблематику: не только философскую, но и научную. О ситуации забвения языка, в том числе и философами, красноречиво писал С.Н. Булгаков: «На слово смотрят обычно только как на орудие мысли, и даже не самой мысли, а только ее изложения, как на само собой понятое и само собой разумеющееся средство. Вся новейшая философия, кроме философии Лейбница, прошла мимо языка, можно сказать, не заметив проблемы слова. Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и поэтому неоднократно являлись жертвой этого неведения»<sup>4</sup>.

По мере того как научное познание уходило в чувственно недоступные сферы мироздания (в глубины Космоса и Атома) оно все более оказывалось наедине с собственным

---

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Философия имени. – СПб.: Наука, 1998. С. 10–11.

языком описания ранее недоступной предметности. В этой ситуации былой позитивистский скепсис в адрес философии сменился требованием к ней осуществлять анализ научных высказываний. Дальше – больше: «Философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как с проблематикой основоположений научного и теоретического построения понятий и высказываний, равно как и своих собственных высказываний, т.е. с проблематикой осмысленного и intersубъективно значимого формулирования познания вообще»<sup>5</sup>.

Трансформация философии в русле языка привела к тому, что язык раскрылся в своей многомерности, и так, что целостное учение о языке всегда будет выглядеть энциклопедично. В этой связи сегодня говорить о языке, не учитывая энциклопедическую позицию М. Фуко, невозможно. Его генеалогический, или археологический, метод позволяет видеть, что использование или употребление языка находится во взаимной зависимости от его понимания. Любой дискурс самореферентен, т.е. он разворачивается в рамках постоянной отсылки к условиям собственной возможности. Нельзя использовать язык (говорить, познавать, убеждать, доказывать и проч.), не осознавая соответствующей способности или возможности языка (быть речью, орудием познания, логикой или риторикой). Но именно то, что автор (Фуко) не высказывает свою позицию в указанной форме, определяет ее основной недостаток.

Позиция Фуко вполне эмпирична, она не руководствуется никакой философской гипотезой о природе (о смысле) языка и потому обнаруживает все те недостатки, которые возникают при философских притязаниях эмпиризма. Эмпиризм ... «в сущности всегда совершал только одну ошибку: философскую ошибку представлять себя в качестве фи-

---

<sup>5</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 239.

лософии»<sup>6</sup>. Так, выявляя эпистемы отношения слов и вещей, Фуко каждый раз предлагает новые основания выделения. Например, указывая, что категория сходства играла свою конструктивную роль вплоть до XVI века, он не рассматривает того, что происходит с отношением к сходству в другие эпохи. Является ли принцип подобия обязательным для бытия языка или же он произведен? Это тоже не ясно. Эмпиризм приводит к тому, что античный и средневековый типы мировоззрения оказываются объединены в одну эпистему. Меняя основания классификации или типологии бытия языка-в-мире он, на мой взгляд, создает энциклопедию этого бытия в принципе похожую на ту, абсурдность которой «вызвала к жизни его собственную книгу»<sup>7</sup>.

Отличие предлагаемой здесь позиции в том, что она изначально ориентирована на размерность бытия языка-в-мире. При этом мы идем по пути к языку, который проложил Хайдеггер. Это путь - дать слово самому языку как языку и тем самым понять, как «в области языка открывается многосложность элементов и взаимосвязей»<sup>8</sup>. Иначе мы остаемся в «бессилии умственного взора постичь связующее единство языка»....Традиционные именованья того, что имеется в виду под рубрикой «язык», именуют его всякий раз лишь в том или ином из предлагаемых им аспектов»<sup>9</sup>.

Здесь возникает необходимость найти в языке одно слово, которое бы передало всю единящую силу самого языка. Хайдеггер предлагает слово «с-каз» (*Sagan*), признаваясь, «что даже и теперь еще не угадано то, чем единятся все отношения». Он говорит: «Сказ есть

---

<sup>6</sup> Деррида Ж. Насилие и метафизика/ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С.227.

<sup>7</sup> Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С.28. Речь идет о «странных» основаниях классификации собак в одной китайской энциклопедии.

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Путь к языку / Он же. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 264.

<sup>9</sup> Там же.

указывание. Во всем, что к нам обращено, что нас задевает как обсуждаемое и говоримое, во всем, что нам так или иначе говорит, что ждет нас как несказанное, но также и в *нами* производимой речи, – правит указывание, дающее присутствующему явствовать, отсутствующему – уйти в неявленность. Сказ никоим образом не приводящее языковое выражение являющегося, скорее наоборот, всякое явление и неявление покоятся в кажущем сказе»<sup>10</sup>, или короче: «О-существляющий сказ выносит присутствующее из его собственности к яви<sup>11</sup>».

Впрочем, и Хайдеггер, сказав самое существенное о языке, не развернул его бытие во всей многомерности. Слово «сказ» не говорит (во всяком случае явно) о всех трансценденциях языка.

Можно предложить иное слово, коннотации которого в русском языке позволяют лучше передать единство отношений (трансценденций) языка. Этим словом является «выражение<sup>12</sup>», которое подразумевает и речевое выражение, и выражение смысла, и выражение лица. Для человека это будет выражение его мысли, для бытия это будет выражение смысла бытия сущего, для Другого это будет собственно речевое выражение, а для вещей это будет имя как «выражение их лица». Выход изнутри наружу, из собственности в явленность – образует движение смысла этого слова. Выражение – феномен всякого явления – принадлежит миру человека, поскольку предполагает намеренность.

В конечном итоге и в своем тематическом статусе проблема языка продолжает оставаться акцентированной по различным основаниям, закрепленным за различными фи-

---

<sup>10</sup> Там же. С. 267-268.

<sup>11</sup> Там же. С.272.

<sup>12</sup> Даль указывает на близкие значение и в частности: изображать, высказывать и проч.

лософскими течениями. А течения мысли много больше говорят о глубине и интенсивности того онтологического русла, в котором пребывает язык, чем свидетельства участников этого движения. Таким образом, можно вполне определенно фиксировать четыре фундаментальных философских направления, которые тематически сосредоточены на проблеме языка. При этом каждый участник движения стремиться занять положение на границе данной традиции, проявляя внимание к другим и именно потому, что все измерения языка уже учтены, то есть в равной мере тематизированы всеми течениями.

Итак мы имеем (1) традиции лингвистической философии и вырастающей на ее почве аналитической философии (Г. Фреге, Б. Рассел, ранний Л. Витгенштейн, Дж. Остин, М. Даммит и др). Мы наблюдаем (2) возникшее на феноменологической почве движение философской герменевтики (герменевтической онтологии) (М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рикер). При всех оговорках участников движения выделяем (3) возникшую благодаря психоанализу философию постмодернизма (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида и др.). И, наконец, (4) коммуникативно-прагматическое направление анализа языка (Ч. Пирс, поздний Л. Витгенштейн, Ю. Хабермас, К.-О. Апель).

Особо стоит сказать о той тематизации языка, которая осуществилась в русской религиозной философии и известна как «философия имени» (С. Булгаков, П. Флоренский, А. Лосев). В силу религиозных интенций эта философия идейно (содержательно) стоит особняком, но с точки зрения метода целиком примыкает к феноменологическому и онтолого-герменевтическому направлению мысли.

Поскольку все течения существуют одновременно, они в принципе не могут игнорировать позиции друг друга, и каждое из них своеобразно синтезирует базовые подходы, но именно в рамках собственной излюбленной точки зрения. Авторы тщательно укрывают ограниченность своей позиции, демонстрируют готовность свободно перемещать-



ся в тематическом поле проблемы языка, но их выдают излюбленные примеры, те проявления языка, которые они считают образцовыми (парадигмальными).

Когда «лингвисты» и «аналитики» постоянно отсылают к примеру «вечерней и утренней звезды» (Венеры) и «автора Айвенго» (В.Скотта), то понятно, что образцовым проявлением жизни языка они считают «личное» имя, именование и, следовательно, в основном сосредоточены на отношении языка к сущему и вещам.

Когда философы прибегают к образцам поэтического слова или священному тексту (заметим, что поэтический текст - священен, а священный текст всегда поэтичен, поскольку оба демонстрируют акт творения), то едва ли можно усомниться, что позиция мыслителя укоренена в отношении в отношении бытия как смысла (Бога) к слову.

Когда текст (высказывание) препарируется или деконструируется в направлении того, что он подразумевает, что скрывает, какие следы он содержит, то понятно – это позиция отношения человека («эго») к своему речевому высказыванию, это анализ его «голоса».

Если, наконец, исследуются речевые условия возможности достижения взаимопонимания в коммуникативном сообществе, то привилегированность позиции речевых актов, отношения языка к Другому – также не вызывает сомнения.

## **§2. ЧЕТЫРЕ ПАРАДИГМЫ ПОНИМАНИЯ ЯЗЫКА В ИСТОРИИ МЫСЛИ**

Философия не обходила проблемы языка и до того времени, когда эта проблема обрела тематический статус. Но особенность дотематического состояния этого вопроса видится в том, что все его измерения или не осознаются вообще, или разнесены в разные рубрики, или не подняты на уровень философской рефлексии. Так, в античной традиции границы между логикой, поэтикой, риторикой и грамматикой проходили таким образом, что не давали возможности

собрать эти дисциплинарные области в качестве особых измерений языка. Язык в основном осмыслялся как система имен, то есть в своем отношении к вещам. Совершенно не случайно, что стоики, в заслугу которых вообще входит первая отчетливая постановка проблемы языка (в его отличии от мышления, от поэзии, от ораторского искусства и проч.) в качестве образцового проявления языка берут собственное имя<sup>13</sup>. Я полагаю корректным считать, что основная линия осмысления языка во всей античной философской и научной традициях выражается в парадигме «имя собственное». В рамках этой парадигмы вещи имеют имена так же как люди, но люди имеют собственные имена, а вещи – только родовые. Основные идеи логики (как формализованной грамматики, создателем которой является Аристотель): классы, родовидовые определения, подходы к определению объема и содержания понятия, исчисления предикатов (силлогистика) – все это вырастает из логики отношения вещей и слов (имен). На этой же почве в конце XIX века разрабатывается теория множеств как основание всей математики и отсюда же вырастают все ее парадоксы, ибо выразить многомерное в одномерном в принципе невозможно. Известно также и то, насколько лингвистическая и аналитическая традиции в философии обязаны языку математики.

Такова исторически первая парадигма понимания языка: «парадигма имени».

Вторая парадигма однозначно связана с религиозной философией средних веков, в рамках которой в качестве об-

---

<sup>13</sup> В свое время Б.Рассел упрекнул Платона в том, тот « не имеет никакого представления о философском синтаксисе», не различая собственные имена и родовые понятия («Сократ» и «Человек»), а это привело к гипостазированию идей, которые у Платона существуют наподобие вещей (Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1994. С.133). Этот упрек можно отнести ко всей античной традиции.

разца принимается слово Бога: «Вначале было Слово», «Слово было у Бога, и слово было Бог». Здесь происходит символическое сгущение языка в слове, и это сгущение есть такое движение смысла, которое может быть развернуто только в рамках герменевтических процедур (экзегетики). В споре патристики и схоластики, реализма и номинализма, в этом «внутреннем оппортунизме средневековой мысли» происходит, однако, сохранение античной традиции осмысления языка. Существенно важно, что в этой парадигме тварный мир вообще осмысляется по аналогии с языком, как символическое выражение «божественных совершенств», допускающих свое исчисление. Полагание того, что язык как слово и символ является носителем высшего смысла, значительно расширяет возможности логики. Известным примером является создание Раймундом Луллием комбинаторной логики, значение которой оценено совсем недавно.

Такова будет вторая парадигма – «парадигма Слова».

Третья парадигма – новоевропейская, в рамках которой язык преимущественно осмыляется как инструмент или органон мысли и познания. Позиции Ф. Бекона, Р. Декарта, Т. Гоббса – совершенно недвусмысленны. Язык служит употреблению для познания предметного мира и в этом качестве является манифестацией человеческой воли. Именно к этому периоду следует отнести утверждение Ж. Деррида, что классическое понимание языка основывалось на «фоно» и «техне». В значительно большей степени, чем в античные времена, подчеркнут человеческий характер языка. Если «античные» имена хотя и могут приниматься по соглашению, но все же должны соответствовать природе вещей, то новоевропейский взгляд видит в языке прежде всего выражение мысли или представления. М. Фуко отмечает, что в «классическую эпоху», начиная с XVII века «язык оказывается не чем иным как особым случаем представления ...», тем самым ... «глубокая сопричастность языка и мира <ха-

ракторная для античности – С.Я.> оказывается разрушенной»<sup>14</sup>.

Таким образом, третья парадигма – это «парадигма мысли».

В XIX веке вызревает четвертая парадигма языка как посредника в деятельности, направленной на понимание с другими людьми. Этому соответствуют достижения в области лингвистики, которые низводят язык до положения рядового объекта. «С XIX века язык замыкается на самом себе, приобретает собственную плотность, развертывает собственную историю, собственные законы и объективность»<sup>15</sup>. Но заметим, что эта объективность языка, позволяющая ему стать предметом научного познания, базируется на исследовании его фонетического строя (Раск, Гримм, Бопп), и именно объективность фонетики выводит язык из сферы представлений в область коммуникаций. Между фонетикой как основанием научной парадигмы исследования языка и философской парадигмой, устанавливающей смысл языка в деятельности, направленной на понимание, существует прямая зависимость. Образец, на который ориентированы и та, и другая парадигмы – скорее всего один и тот же – это понятное Другому звучащее слово (речь). Как таковой язык существует и развивается в актах коммуникации, прежде всего выражает человеческую общность и дух народа. Таково существо позиции В. фон Гумбольта. Есть соблазн представить деятельностную теорию языка Гумбольта как первую тематизацию проблемы. «Язык самодеятельно возникает только из самого себя»<sup>16</sup>, – утверждает он.

---

<sup>14</sup> Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С.79. Фуко цитирует «Логику Пор-Рояля»: Знак заключает в себе две идеи – идею вещи, которая представляет и идею представленной вещи, причем природа знака состоит в возбуждении первой идеи второй». (С.98). Отметим следующую странность: давая характеристики эпохи М.Фуко игнорирует вклад В. Гумбольта.

<sup>15</sup> Там же. С.320.

<sup>16</sup> Цит. по Потебня А.А. Мысль и язык. Киев: СИНТО, 1993. С.32.

Для него решить вопрос о происхождении языка значит «примирить существующие в языке противоречия речи и понимания, субъекта и объекта, неделимого и народа, человеческого и божественного»<sup>17</sup>.

Четвертую парадигму уместно обозначить как «парадигму общения».

Применительно ко всем перечисленным парадигмам может быть поставлен один и тот же вопрос: какую проблему призван решать язык: презентировать вещи (лица), доносить смысл (быть голосом бога или бытия), быть орудием мысли или же средством общения.

### **§3. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВИСТИКИ**

Подобно всем остальным наукам, лингвистика (теория языка) миновала период утверждения своей самостоятельности от родительской опеки метафизики и перешла на позицию взаимного и плодотворного сотрудничества с нею. Как никогда раньше различные теории языка оказываются метафизически и методологически нагруженными и, причем, вполне осознанно. Более того, ситуация даже чересчур качнулась в обратную сторону, когда различие между научно-теоретическими и философскими исследовательскими задачами становится весьма неопределенным. Но именно взаимодополнительность философского и научного исследования требует ясного сознания различия подходов. В противном случае общее состояние знания о языке будет выглядеть (и выглядит) как «сутолока идей», когда сугубо позитивные утверждения предъявляют претензию на метафизический статус, а философские утверждения непосредственно интерпретируются в поле эмпирического опыта.

---

<sup>17</sup> Там же. С.33.

Еще раз установим, что философия как философия (т.е. в ее современном самопонимании, с учетом ее двух с половиной тысячелетнего опыта) есть исследование априорных условий возможностей сущего, тогда как наука взяла на себя задачу исследования самого сущего. Это есть различие онтологического и онтического планов исследования в философской схематике М. Хайдеггера. В системе знания о конкретном сущем или его роде философское знание представляет собой презентацию поля онтологических отношений, в которых разворачивается реальная жизнь сущего (объекта).

Таким образом, философский вопрос о языке спрашивает о том, как в этом мире возможен язык, каковы условия его явленности, а потому и мыслимости. (Мыслимость – необходимый и достаточный критерий условий возможности сущего). Наука о языке спрашивает о его функциях, свойствах, исторических этапах развития. Как таковое это научное знание может существовать вполне самостоятельно от какой-либо явной метафизики, что и демонстрирует нам длительный и замечательный опыт дескриптивной лингвистики, на позиции которой собственно и находится до сих пор большая часть языковедов.

Философская гипотеза о смысле языка формулируется предельно ясно. Язык есть феномен данности или явленности сущих друг другу и самим себе. В этом качестве язык есть феномен смыслового единства и целостности мира («дом бытия»). Онтологическая размерность бытия языка выступает в качестве рамок для любых позитивно-эмпирических экспликаций его смысла. Эти рамки становятся онтологической матрицей видения данного сущего в его функциональных, структурных, генеративных или интерпретационных характеристиках. Вопрос о том, каким образом является сущее, должен предшествовать исследованию его свойств. Таким образом, эта матрица переходит в статус исследовательской научной

парадигмы или той или иной дисциплинарной матрицы<sup>18</sup>. Методичное различие онтологического и онтического плана исследований языка открывает возможность более строгой и экономной типологии тех парадигм или течений, которые имеют место в современной лингвистике. Наше общее утверждение состоит в том, что все грандиозное многообразие течений в современном языкознании (за последние полвека) может быть представлено как композиционные вариации в онтологическом поле самореферентных отношений языка, и как таковые эти вариации могут быть уложены в четырехмерный смысловой континуум отношения языка к (1) мыслящему (*cogito* или ноэзе), к (2) мыслимому (к смыслу или ноэме), к (3) положению вещей или к фактам и (4) к инстанции Другого.

Общую картину состояния научной теории языка к концу XX века дает сборник статей Института языкознания РАН под ред. Академика Ю.С. Степанова «Язык и наука конца XX века» (М., 1995).

Авторы единодушны в том, чтобы видеть в современном образе языка последовательное доминирование и столкновение трех подходов: семантики, синтактики и прагматики<sup>19</sup>. С самого начала следует обратить внимание на онтологические параллели этих научных подходов, каждый из которых указывает на природу языка, т.е. на то, из чего он становится и вырастает. Семантика, которая рассматривает языковые выражения с

---

<sup>18</sup> О парадигмальном подходе к анализу лингвистических идей см. Кубрякова Е.С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века/ Язык и наука конца 20 века: Сб.статей. М.: РГГУ, 1995.

<sup>19</sup> См. также. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М.: Наука, 1985.

точки зрения их истинности или ложности (т.е. соответствия положению вещей или фактов), имеет вполне определенную онтологическую параллель в отношении языка и сущего, прагматика рассматривает язык в его коммуникативном измерении, то есть в аспекте его понятности, синтактика (и шире грамматика) в современном звучании получает объяснение своего функционирования в ментальном поле. Одно отношение при этом остается незадействованным – это отношение языка к смыслу. И это при том, что авторы уделяют едва ли не основное внимание интерпретационным процедурам и структурам в языке. Таким образом, вполне последовательно и следуя общей структуре подхода авторов, возможно выделить среди них и четвертый – интерпретационный, который в качестве метафизических рамок имеет смысловое измерение языка и феноменолого-герменевтическую традицию в философии. Обратим также внимание на традиционную размерность использования языка в европейской культуре, которая фиксирована в соответствующих науках: грамматике, логике, риторике и поэтике. Грамматика учит правильной речи и письму и соответствует синтактике, логика учит правильно использовать язык для познания и доказательства истины (чему соответствует семантика), риторика учит убедительности речей для слушателя (это – прагматика) и поэтика, которая учит «как должны составляться сказания, чтобы поэтическое произведение было хорошим»<sup>20</sup>. Переоткрытие поэтики в структурализме как раз и связано с выделением особого и может быть самого важного отношения языка к самому себе, поскольку именно в этом отношении раскрывается смысл как таковой.

О том же самом говорит и семиотика как общая теория знака. Семиозис (знаковый процесс) согласно Ч.

---

<sup>20</sup> Аристотель. Поэтика. (1447, 10-11)//Сочинения: В 4 Т. Т.4. М.: Мысль, 1982. С.646.



Моррису рассматривается как пятичленное отношение между знаком, интерпретатором, интерпретантом, значением и контекстом<sup>21</sup>. Если знак помещается в центр системы (где он и должен находиться по логике данной науки), то у него образуется соответственно четыре отношения: к «свойствам окружения или действующего лица» и это определяет его значение, к интерпретанте как «предрасположенности реагировать тем или иным образом» на ситуацию (на выбор объекта или органа чувств), к интерпретатору и к контексту (смыслу ситуации). Здесь нам не важно, что сами отношения знака трактуются весьма упрощенно, но стоит отнестись с вниманием к самой размерности отношений, которая является необходимой и достаточной, но допускает иное толкование.

Таким образом, трехмерная типологическая матрица подходов видится недостаточной. В других случаях она избыточна или, точнее, не вполне учитывает иерархичность классификации этих подходов. Покажем это на примере той классификации лингвистических концепций, которую дает В.З. Демьянков<sup>22</sup>. Автор выделяет девять (только доминирующих) направлений в лингвистических теориях.

(1) Генеративная лингвистика, которая исследует «универсальную грамматику» как врожденную человеку способность усваивать язык и порождать осмысленные речевые высказывания. Автор трансформационной порождающей грамматики Н. Хомский, оттачивая свои формулировки в непрекращающихся дискуссиях о врожденности идеи языка, полагает, что эта «компетенция

---

<sup>21</sup> Моррис Ч.У. Значение и означивание / Семиотика. Антология. 2-е изд. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С.130.

<sup>22</sup> Демьянков В.З. Доминирующие лингвистические теории в конце XX века// Язык и наука конца XX века/ Под ред. Ю.С.Степанова. М.: Ин-т языкознания РАН, 1995. – Далее в тексте указаны страницы цитат из данного труда.

человека может быть представлена в виде *грамматики*, которая является системой правил, устанавливающих взаимные соответствия между семантическими и фонетическими интерпретациями»<sup>23</sup>. Важно иметь в виду связь этого направления лингвистики с классическим толкованием грамматики. «В трансформационной порождающей грамматике возрождено положение «Граматики Пор-Рояля», <...> огрубленно формулируемое так: предложения обладают внутренней структурой, связанной с мыслью, и внешней структурой, отражающей произношение и написание»<sup>24</sup>.

(2) Интерпретационизм (интерпретационная семантика), который делает упор на аналитике понимания языковых структур. «Понять языковую структуру – значит аналитически проинтерпретировать смысл достигнутого осознания того, что воплощено в грамматических фактах». Логическим коррелятом такого понимания становится «реконструкции связности (когерентности) фактов, благодаря которой факты только и существуют». (М.Шапиро)<sup>25</sup>.

(3) Категориальные грамматики как разновидности логической семантики, восходящие к идеям Й. Бар-Хиллела, Ст. Лесьневского и К. Айдукевича.

Задача, которую ставит перед собой данный подход, состоит в том, чтобы «спасти» логико-семантическое измерение языка перед лицом все более расширяющегося влияния прагматики и интерпретационизма. Средством такого «спасения» видится выделение базисных (семантических) категорий языка и редукция к ним всех остальных в качестве композиционных. Тем самым

---

<sup>23</sup> Хомски Н. Современные исследования по теории врожденных идей/ Философия языка. Под ред. Дж.Р.Серла. М.: Едиториал УРСС, 2004. С.170.

<sup>24</sup> Демьянков В.З. Доминирующие . . . . С.246.

<sup>25</sup> Там же. С.253.

сохраняется возможность определять условия истинности предложения, даже если они не имеют прямых семантических значений. Для этого используется идея возможных миров, в которых именно интенциональные значения (смысл) определяют значения экстенционалов (референтов). Основная операция состоит в том, что выражение естественного языка переводится в свою нормативную логическую форму.

(4) Функционализм как наследие структурализма. «С точки зрения коммуникативного функционализма, язык должен изучаться под углом зрения своей роли в человеческой коммуникации и рассматриваться как система такой коммуникации, а не как бесконечное множество структурных описаний предложений. Главная функция языка – инструментальная»<sup>26</sup>. В рамках этого подхода сформировались два типа теорий: теории поведенческого контекста и интеракционистские теории.

(5) Теория прототипов (Т. Гивон, Ч. Филлмор, Ж. Клейбер и др.), пытается разорвать тупиковый для семантики посыл об однозначности отношения между словом (именем) и вещью. «Слово является именованием вещи не абсолютно, но лишь до некоторой степени» (с.276). Значения слов относятся к неким прототипам, идеальным (в платоновском смысле) сгущениям, вокруг которых группируются предметы. «Прототипы – инструменты, с помощью которых человек справляется с бесконечным числом стимулов, поставляемых действительностью». (Там же).

(6) Лингвистика текста или дискурсивный анализ (Э. Бернардес, К. Браунмюллер, З. Харрис). Данное направление пытается преодолеть одно из существенных ограничений аналитической единицы дескриптивной лингвистики, которая редко поднимается выше уровня отдельного предложения (высказывания). Между тем всем

---

<sup>26</sup> Там же. С.262-263.

понятно, что значительная доля смысла того, что высказывает человек, находится за пределами предложения – в тексте. Не случайно, что такое смещение внимания на более крупные дискурсивные образования, делает феноменологически образцом не такие высказывания, которые имеют в виду те или иные предметные значения, но «вымысел». «Главной проблемой, стоящей перед семиотикой текста, является определение и функционирование вымысла как человеческой семиотической, – в частности, и интерпретативной, – деятельности» (с.278). Здесь обнаруживается действительная сущность дискурса, мощь которого определяется не тем, что он свидетельствует о том, что есть, но его способностью конструировать воображаемые миры и, в частном, но характерном случае – лгать.

(7) Теория речевых актов. (Дж.Остин, Дж. Серль).

Базовое обстоятельство, которое учитывает теория речевого действия, состоит в том, что одно и то же высказывание (пропозиция) может иметь разные значения в зависимости от намерений говорящего (иллокуции). Как таковая эта теория находится на стыке семантики и прагматики. Цель анализа речевых актов заключается здесь в том, чтобы установить соответствия между пропозициями и иллокуциями.

К этому же направлению В.З. Демьянков относит и ряд других: этнометологию (Х.Гарфинкель), «этнографию речи» (Д.Хаймз), и «конверсационный анализ» (Х.Сакс).

Если теорию речевого действия по предмету исследования еще возможно отнести к лингвистике, то другие, уже настолько дисциплинарно выходят за ее рамки в сферу психологии и социологии, что рассматривать их как теории языка, на мой взгляд, уже нет оснований.

(8) «Принцип кооперированности» Г.П. Грайса, который исходит из многообразия тех значений, которое имеет слово (высказывание) в разговоре. Для Грайса основополагающим является «различение между тем, что

говорящий *сказал* ... и тем, что он «хотел сказать» или «подразумевал»...<sup>27</sup>. Течение разговора основано на постоянном разрешении диссонанса между сказанным и подразумеваемым, на том, что слушающий (интерпретатор) способен уловить импликацию (подразумеваемое) говорящего. Как таковой разговор основан на некоторых никогда не соблюдаемых максимах: правдивости, доказательности, однозначности, последовательности и проч.

(9) Когнитивная лингвистика, которая рассматривает язык как один из механизмов презентации знаний и переработки информации. В тенденции когнитивизм допускает полное отвлечение от внешних референций языка и сосредоточенность только на механизме переработки информации (когниций). По направленности когнитивизм близок генеративистам, но если последние полагают язык внеположенным когнитивным механизмам, то первый рассматривает его только как вершину айсберга, в основании которого лежат общие когнитивные способности.

Каждое из выделенных направлений исследования языка, скорее всего, имеет в виду его полную размерность. Другой вопрос – насколько это удастся воплотить в теоретической схеме языка. Столь же несомненным представляется, что у каждого направления есть исходный пункт, с точки зрения которого рассматриваются многомерное бытия языка. Это пункт, из которого «вырастает» язык.

Язык в отношении к человеческой ментальности: генеративизм и когнитивная лингвистика (1,9).

Язык в отношении Другого: функционализм (4), теория речевого действия (7), принцип кооперированности (8).

---

<sup>27</sup> Грайс Г.П. Значение говорящего, значение предложения и значение слова/ Философия языка. С.76. (Grice. 1968)

Язык в отношении к «положению вещей»: категориальные грамматики (3), теория прототипов (5)

Язык в отношении к контексту (смыслу): интерпретационизм (2), семиотика текста (6).

Многообразие подходов требует своего объяснения. Легко принять, что существует многомерное пространство бытия языка, но это не объясняет того, почему, тем не менее, теоретики имеют различные позиции, почему конкурируют различные теории. Они конкурируют хотя бы с точки зрения того, какое измерение языка считать исходным: семантическое, прагматическое или синтаксическое (с чего язык собственно начинается). Я предлагаю следующее объяснение. Никто не оспаривает того факта, что язык представляет собой иерархически упорядоченную систему, состоящую как минимум из 6 уровней: фонемный, морфемный, синтаксический (уровень предложений), дискурсивный (порядок больше одного предложения) и текстовой. Образ языка будет существенно различен в зависимости от того, на каком уровне делается акцент. Важно заметить, что лингвистика изучает не уровни сами по себе, она решает проблему формообразования: как из элементов нижнего уровня порождаются верхний. Само по себе существование звуков не представляет никакого интереса для лингвистики, важно как из отдельных звуков возникают значимые единицы речи (морфы или слова). Только в рамках такого образования звуки становятся фонемами (аллофонами). Как из слов составляются предложения? (На этом уровне появляется возможность семантической интерпретации языка). Какова природа сочетания предложений? (Это будет характер языка) Очевидно, что только на уровне сочетаемости предложений наиболее ярко проявляются коммуникативные особенности языка. И только включенность дискурса в жизненный мир создает универсальный контекст

интерпретации языка, открывает возможность для герменевтического подхода.

#### §4. МИР КАК УНИВЕРСУМ ЯВЛЕНИЙ

Человек владеет словом, но слово устанавливает способ человеческого бытия-в-мире. Слово устанавливает человека как первофеномен бытия, т.е. в качестве такого сущего, которое универсально представляет собой предданное ему единство мира. Слово *являет* тот способ, которым вообще нечто может обрести место для своего бытия [в мире]. Этот способ – быть причастным чему-то, выражать собой нечто иное и вместе с тем посылать весть кому-то. Слово являет и тем самым показывает, что и вещи (предметы) – суть те же явления Смысла (Логоса, Нуса, Эйдоса, Бога). Вещи – те же слова мирового текста, имеющие смысл лишь постольку, поскольку причастны единству мира.

Современная нам эпоха культивирует взгляд на мир как на совокупность пред-метов, т.е. рисует нам картину мира, а из человека делает зрителя этой картины. «Где мир становится картиной, там к сущему в целом подступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле пред-ставить перед собой»<sup>28</sup>. Завершенная рефлексия этой позиции человека представляет собой научный *Дискурс*, задача которого в том, чтобы детально рассмотреть то, из чего состоят разного рода предметы. Дис-курс (букв. «разбегание» - лат.) различает, проводит границы, формирует автономные зоны мира: эти для физика, те для биолога, другие для социолога и т.д. Вещи предметны в той мере, в которой занимают свои *собственные* места в мировом целом. Но в силу того, что

---

<sup>28</sup>. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 49.

они конечны, поскольку они *проходят*, Целое рекурсивно давляет над предметностью вещи. С.Л.Франк назвал это целое *реальностью*. «Ибо реальность есть не экстенсивное целое, – не целое, лишь извне объединяющее все в себе, а единство, изнутри так проникающее в свои части, что оно – в большей или меньшей мере – присутствует как целое, то есть в своем подлинном существе, в каждой из них»<sup>29</sup>. Эта реальность имеет непосредственное и актуальное бытие в качестве душевной жизни, «которая есть именно то, за что она выдает себя в непосредственном переживании», именно то, что она есть для себя самой<sup>30</sup>. В душевном мире или мире сознания как таковом нет ничего иного кроме *данностей* или явления сущего самому себе, он родственен слову и потому столь легко смыкается с ним.

Приоритет целого над своей частью дан сознанию [человека] в виде явления, где [в сознании] он представлен *рекурсивным* движением мысли. Если дискурс разлагает целое на части, постигает целое через его части, то рекурс – постигает часть через целое, от части движется к целому. Будучи оппозиционны в своем движении, и дискурс и рекурс принадлежат к аналитической способности мысли. Потому выражение «рекурсивный анализ» вполне законно. Анализ, будучи всегда разделением чего-то на части, может существовать в двояком виде: как разделение на элементы или же на единицы. «Под единицей мы подразумеваем такой продукт анализа, который в отличие от элементов обладает *всеми основными свойствами, присущими целому...*»<sup>31</sup>. Л.С. Выготский, придававший этому

---

<sup>29</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика. 1997. С.259.

<sup>30</sup> Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию/ Там же. С.49. Здесь Франк ссылается на Р.Г.Лотце.

<sup>31</sup> Выготский Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т.2. М.: Педагогика, 1982. С.520.



различению принципиальное значение, даже предложил отказать обычному пониманию анализа (как разделению на части) в праве так называться. Вот здесь и нужно увидеть связку между аналитической единицей целого (его «клеточкой») и тем, что всегда разумелось под «явлением».

Мысля (и говоря) о чем-то как о явлении, мы естественно разумеем, что явление, с одной стороны, являет нечто, и вместе с тем оно предназначено кому-то. Тем самым мир как универсум явлений изначально полагает как свое единство (восходит в иерархии явлений к своему собственному истоку), так и того, кому эти явления будут являться. Слова и явления ведут себя одинаково. Слово немислимо без того, что оно означает и тех, кто его употребляет. Неразрывная связь *Что/Кто* и *Кому* в словах/явлениях обрекает их на рекурсивное движение смысла.

То, что в себе содержит требование: «явиться!», то, что бытийствует *только* являясь, относит себя к онтологическим первоосновам (первофеноменам) мира. К таким первоосновам относит себя, прежде всего, Время. Время – основа основ (связь) всех явлений. Для своего явления (в виде Хроноса) оно призывает в мир человека. «Время предполагает взгляд на время»<sup>32</sup>. Без человека оно остается безличным Эоном – вечностью без всякого самоопределения<sup>33</sup>. Вещь как временное явление чего-то и

---

<sup>32</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента - Наука, 1999. С.520.

<sup>33</sup> О различение времени как Хроноса и Эона см. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С.83-87.

кому-то является в размерности события. Событие, как и время, «не имеет места в объективном мире»<sup>34</sup> (в мире самом по себе, в котором еще нет человека).

## §5. ЯВЛЕНИЕ И ФЕНОМЕН

Феноменологическая традиция предлагает трактовать феномен как *себя-само-по-себе-кажущее* (см. «Бытие и время», §7) или предмет в его *самоданности*<sup>35</sup> с тем, чтобы отличить его от разного рода видимостей или просто *явлений*. «Явление как проявление «чего-то» означает соответственно как раз *не*: <...> *себя-не-казание*»<sup>36</sup>.

Не является ли такое, в общем и целом, внятное различение феномена и явления данью той эпистемологической традиции, сложившейся в новоевропейской философии и науке, которая как раз критически и осмысливается феноменологией? С одной стороны, такое понимание феномена подхватывает научный пафос пренебрежительного отношения к явлениям, подхватывает стремление *вскрыть* за явлением сущность, но, с другой стороны, феноменологическое описание отказывается от сущности как чего-то лежащего «внутри» предмета (к чему склонно само научное познание).

Явление подразумевает *отсылающую связь*, утверждает Хайдеггер<sup>37</sup> и полагает, что такая отсылка рождает видимость. Так бывает, но заметим, что именно такая отсылка к иному раскрывает самое главное – то, что никакое сущее не является самодостаточным в своем существовании. Следовательно, скрывает не явление, а именно себя-самопоказывание. В действительности «показать самого себя»

---

<sup>34</sup> Мерло-Понти М. Цит. соч. Там же.

<sup>35</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания /Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

<sup>36</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С. 29.

<sup>37</sup> Там же. С.31.

означает показать свое место среди другого, внутри целого. Так «показывает себя» слово. Слово в своей сущности, которая вполне тождественна его существованию, есть отсылающая связь и в гегелевском понимании – истинный феномен. Вообще гегелевское понимание явления как тождества сущности и существования («Наука логики»), соотношенное с его пониманием феноменологии как простого описания развивающейся действительности<sup>38</sup> («Феноменология духа»), более радикально порывает со схоластическим противостоянием *essentia* и *existensia*, чем это сделано в последующей феноменологической традиции<sup>39</sup>.

Таким образом, феноменом стоило бы назвать именно то, что не скрывает своей отсылающей связи, а то, что скрывает, всячески демонстрирует свою само-данность (в человеческом варианте «выпячивает» свою субъективность, свое мнение, свое Я) – следует именовать видимостью или кажимостью.

Здесь поэтому *явление* и *феномен* будут пониматься как в целом тождественные понятия. Смысловое различие имеет место, но будет состоять в том, что феномен есть *концентрированное явление*, т.е. явление, сосредоточенное на том, чтобы явить свою причастность иному, свое назначение, свою служебность, следовательно, смысл своего бытия. Всякий феномен есть явление, но не всякое явление – феномен. Таковым оно становится тогда, когда является сознанию. Только в своей данности сознанию, в своей мыслимости предмет раскрывается согласно своему понятию, т.е. в причастности Миру как целому. Позже сам Хайдеггер склоняется именно к такому пониманию слова «явление» в

---

<sup>38</sup> Действительность по Гегелю характеризуется тождеством предмета его понятию и, таким образом, описание того как предмет понятийно раскрывает себя в сознании, тоже входит в задачу феноменологии.

<sup>39</sup> А.Кожев отмечает, что Э.Гуссерль несправедливо противопоставил свой феноменологический метод гегелевскому, «которого он не знал». (Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. С.40).

его греческом смысле как φαίνόμενα. «Греки впервые испытали и продумали φαίνόμενα, феномены как таковые. Однако при этом им совершенно чуждо оформление присутствующего в предметность; φαίνεσθαι у них значит: достичь явности и в ней явиться. Явление остается тут основной чертой присутствия присутствующего, насколько это последнее восходит к непотаенности»<sup>40</sup>.

## **§6. О ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО И «ФИЗИЧЕСКОГО» ДИСКУРСА**

В конечном итоге научное познание становится жертвой своей собственной логики. Поиск закономерного единства в эмпирическом многообразии – суть монистической логики науки. Соответственно в ее современном понимании идеалом построения научного знания служит экспериментальное математизированное естествознание. Исполнять эту задачу, одновременно удерживания в эпистемологическом поле и объект познания и его субъект, будет и невозможно, и некорректно<sup>41</sup>. Задача науки состоит в том, чтобы «дать слово самому предмету». Именно эта логика, а не чей-то злой умысел, приводит к тому, что сам познающий субъект должен быть элиминирован из научной картины мира и из теории предмета. Добиться этого сложно, и здесь тоже есть своя закономерность. Чем более опосредованной является данность (явление) предмета познания субъекту, тем

---

<sup>40</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке между японцем и спрашивающим//Время и бытие. М.: Республика, 1993. С.293.

<sup>41</sup> Философское (метафизическое) познание тем и отличается от научного, что наряду с общей для философии и науки задачи «поиска единства и целостности мира» в метафизике «вопрос может быть задан только так, что спрашивающий – в качестве спрашивающего – тоже вовлекается в него, т.е. тоже попадает под вопрос». (Хайдеггер М. Что такое метафизика?/ Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С.16.)

очевидней значение разного рода познавательных средств: приборов, идеальных моделей, языка описания, т.е. всего того, что скорее принадлежит миру субъекта познания. Напротив, чем наглядней дан предмет, тем меньше значение этих средств – вплоть до того, что ими можно вообще пренебречь в рамках корректной научной абстракции. Естественная установка ученого-естествоиспытателя склоняет его принять, что познание есть «зеркало» (отражение) природы. При этом «природа» самого зеркала его интересует мало.

То, что *опосредует* отношение субъекта познания к естественному предмету, есть элемент культуры. Удлинение цепи опосредования делает невозможным дальнейшее игнорирование характера идеальных моделей, принятого языка описания и экспериментальной базы и вслед за тем – смысловой структуры самого познающего сознания (того самого «зеркала»). Естественно ожидать, что перед лицом необходимости учитывать влияние всего перечисленного на теорию (знание) предмета, ученый постарается дать их описание, но на том же самом языке, который он использует для описания предмета. То есть он постарается сохранить монистическую научную логику. В этой логике субъект познания описывается как сложноорганизованное кибернетическое устройство или нейрофизиологический механизм, пытающийся установить равновесие со средой.

Может ли культурный «предмет»: язык, модель, прибор, средство измерения – быть адекватно описан на том же языке, на котором описывается природная вещь? (Будем назвать последнее описание «физическим»). Невозможность такого описания, как минимум в некоторых случаях, достаточно очевидна. Так, невозможно описать то, что изображается на экране, в тех же терминах, в которых описывается работа компьютера. Используем классический пример с монетой. Монета есть физический объект, имеющий вес, размер, определенный химический состав.

Описывая ее с этой стороны, можно вполне пренебречь культурным характером меры весов и технологиями производства сплавов. Но как только мы перейдем к тому, что изображено на поверхности монеты и еще более к ее значению (достоинству) – «мы не обнаружим здесь ни грана вещества» (Маркс). Эти странные выпуклости на поверхности металлического ребристого цилиндра существуют как «герб» и «5 рублей» только в явлении сознательному субъекту, то есть имеют исключительно феноменальное существование. (Но отсюда никак не следует, что бытие достоинства монеты – ее стоимость – находится только в уме).

Таким образом оказывается, что феноменологическое описание находится в отношении дополнительности к физическому, и редуцировать одно описание к другому принципиально невозможно. Таково допущение, которое базируется на дуалистической онтологии, то есть на том, что Мир изначально положен на отношении абсолютного и относительного, единого и многого, явления (формы) и материи.

Последовательное проведение дуалистической онтологии ведет к установлению радикальной дополнительности или комплементарности в познании сущего. Это не просто принцип двух подходов к описанию состояния объекта, осуществленный на одном и том же языке (как в квантовой физике), но принцип взаимодополнительности двух языков описания: физического и феноменологического.

Вместе с тем абсолютная феноменологическая редукция так же невозможна, как и физическая. Хотя прямо феноменология никогда не заявляла о возможности такой редукции, но ее пафос может быть истолкован как такого рода претензия. На это есть основания, поскольку даже естественная вещь все же описывается на языке, который по сути своего бытия принадлежит миру феноменов. Даже в той сфере, в которой феноменология претендует на полное

господство: в сфере описания субъективного опыта, – наличие двух типов описания, двух языков, «двух опытов» – продолжает иметь место. Зависимость та же, что и при описании физического объекта: чем сложнее переживание, тем большее значение обретает феноменологический план описания; чем проще, чем ближе к «естеству», тем адекватнее становится язык физиологии. Впечатление от художественного полотна картины в целом требует описания в терминах смыслов и значений, но вполне может содержать «физиологические» включения типа «мурашки по коже». Описание боли вполне физиологично, но никакими средствами невозможно редуцировать переживание боли живым существом к знанию о физиологии боли (к медицинскому описанию)<sup>42</sup>.

Если язык повседневности вообще не способен в своем дискурсе различить феноменологические и «физические» высказывания, то наука, озабоченная объективностью познания и гарантируя эту объективность своим Методом, просто элиминирует феноменологический план описания, квалифицируя высказывания этого плана как субъективные (оказиональные).

Во втором томе «Логических исследований» («Исследования по феноменологии и теории познания»)<sup>43</sup> Э. Гуссерль рассматривает всю совокупность проблем, возникающих в связи с двойственностью языковых выражений, то есть с тем, что они говорят об объектах, но принадлежат субъекту. Решение Гуссерля можно назвать слишком простым. Он просто разделяет значения выражений на объективные, значение которых «может быть понято без необходимого обращения к выражающей себя

---

<sup>42</sup> Любопытно, что одним из симптомов деградации личности при наркотической зависимости является относительная редукция языка самоотчета к физиологическим признакам (типа «болит живот»).

<sup>43</sup> Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd.II/1.7. Auflage. Tubingen. Max Nimeyer Verlag. 1993 (1901).

личности и к обстоятельствам этого выражения» (§26), и на «сущностно субъективные» или окказиональные, которые являются сущностно случайными, поскольку их актуальное значение каждый раз ориентировано в соответствии с поводом, с говорящей личностью и ее ситуацией. Как известно, именно в сохранении субъект-объектной гносеологической установки видели недостаточность гуссерлеанской программы реформы научного познания его же последователи. В его учении о знаке и значении имеет место несоответствие между сохраняющейся новоевропейской установкой на субъект-объектную интерпретацию познания и конституированным пониманием значения (смысла) как идеальности видового единства, которое «находится в исключительной противоположности к реальности и индивидуальности» (§32)<sup>44</sup>.

Собственно феноменологический анализ (как простое описание того, что *есть*) Гуссерль ставит по ту сторону субъективных выражений типа: «Я думаю (вижу, чувствую), что ....»<sup>45</sup>. Это связано с общей антипсихологической направленностью его трансцендентальной феноменологии. По этому поводу можно сделать несколько замечаний.

Во-первых, любое высказывание имплицитно является перформативным, т.е. всегда предполагает точку зрения «исполняющего» лица, от которого ведется речь. Фраза: «Эта роза красная», - предполагает: «Я вижу (или

---

<sup>44</sup> Там же. С.39.

Эта идеальность не платоновского толка, она более соответствует идеальности стоического лектона. На это обстоятельство обратил мое внимание М.Е.Буланенко, считающий, что традиция (в русской философии особенно) рассматривать Гуссерля как платоника, лишена достаточных оснований.

<sup>45</sup> «Каждое выражение, которое содержит личное местоимение, уже лишено объективного смысла». (Там же. С.30)



считаю), что роза красная». К такого рода суждениям непосредственно не применимы логические или эмпирические критерии истинности. Суждение типа: «я думаю, что ...», - с этих позиций непроверяемы. Это не означает, что эти суждения вообще не принадлежат истине. Просто оказывается, что вопрос их истинности относится не к компетенции логики или семантики, но оказывается сугубо этическим. То есть это вопрос о том, насколько искренне или честно говорит данное лицо; действительно ли оно так думает или так видит. В нынешней неоклассической ситуации не только сознание оборачивается своей этической стороной, становится не столько со-знанием, сколько со-вестью<sup>46</sup>, но и познание истины становится в большей степени не гносеологическим, а этическим предприятием<sup>47</sup>. Если можно говорить о феноменологической логике, то она будет принадлежать в значительной мере области этического, о чем Гуссерль фактически не говорит.

Во-вторых, субъективные высказывания совсем не обязательно следует выносить за рамки идеального плана феноменологического описания. Более того, именно те выражения, где субъект непосредственно высказывает сам себя, говорит о своих чувствах и думах, являются образцово феноменологическими. Другое дело, что от лица, которое ведет речь, скрыт тот объективно-идеальный пласт значений (смыслов), которые при этом имеются в виду.

В-третьих, не случайно, что Гуссерль не смог определить место, где находятся эти идеальные сущности – значения как видовые единства. Понятно, что они не принадлежат исключительно индивидуальному сознанию, но он не отнес их и к платоновскому миру идей. Язык со своими значениями принадлежит миру явлений, которые

---

<sup>46</sup> Еще раз напомним о двойном значении лат. *Conscientia*.

<sup>47</sup> Об этом в конечном итоге ведет речь Ю.Хабермас в своем учении о коммуникативной рациональности и моральном сознании.

вполне допустимо толковать в духе стоиков (на что обратил внимание Ж. Делез) как тех бестелесных эффектов, которые находятся на поверхности вещей<sup>48</sup>. Когда сущее оказывается в поле смысла, т.е. осмысляющего его сознания, оно в своей данности тяготеет к тому, чтобы стать особым случаем «поверхностного эффекта» – событием.

В конечном итоге феноменологическое и «физическое» описание сущего оказываются коррелятивным онтологическому различению вещей и событий.

## **§ 7. БЫТИЕ КАК ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ И УНИВЕРСУМ СУБСТАНЦИАЛЬНЫХ (ИДЕАЛЬНЫХ) ОТНОШЕНИЙ**

«Бытие как основная тема философии не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. ... *Бытие есть transcendens* просто»<sup>49</sup>. О ключевом характере этой фразы для понимания того, что Хайдеггер подразумевает под «Бытием» можно судить по последующим его комментариям. Так, в «Письме о гуманизме» он пишет: «Во введении к «Бытию и времени» сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле»<sup>50</sup>. Правда, такое понимание бытия Хайдеггер все же считает предварительным или таким, каким оно видится «со стороны сущего». Он же предлагает посмотреть на него со стороны смысла, т.е. истины самого бытия<sup>51</sup>. В «Заметках на полях» к «Бытию и времени» Хайдеггер поме-

---

<sup>48</sup> См. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С.17-20.

<sup>49</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М: Ad marginem, 1997. С.38 (см. § 7)

<sup>50</sup> Там же. С.205.

<sup>51</sup> Там же.

чает, что «от истины бытия идя», трансценденция есть событие, т.е. экстатичное, временное, темпоральное<sup>52</sup>.

Потому-то бытие неотделимо от сущего, что это есть выход сущего за свои собственные границы к другому сущему. Призовем в свидетели Гегеля, который в разделе «Отношение» «Энциклопедии философских наук» указывает: «Существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления. Все, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению существующее не абстрактно для себя, есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собой, и отношение есть единство отношения с собой и отношения с другим»<sup>53</sup>.

Хайдеггер очень своеобразно выступает против диалектики Гегеля относительно идеи бытия. Суть гегелевской диалектики в снятии всякой противоположности. «Бытие для Гегеля в первую очередь означает «неопределенную непосредственность», но никогда ею не исчерпывается. Гегель снимает эту неопределенность в движении к Абсолютной идее. В этой логике бытие утрачивает всеобъемлющую смысловую мощь. И Хайдеггер, определяя отличие своей позиции от гегелевской, отмечает, что для последнего «разговор с прежней историей философии имеет характер снятия» (равно как и становление самой действительности), а для Хайдеггера этот разговор «уже не снятие, но шаг назад»<sup>54</sup>.

Собственно и без ссылок на великих очевидно, что трансценденция есть одна из сторон всякого отношения. А

---

<sup>52</sup> Там же. С.439-440.

<sup>53</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. М.: Мысль, 1975. С.301.

<sup>54</sup> Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики/ Хайдеггер М. Тожество и различие. М.:Гнозис, 1997. С.30, 35

потому, независимо с какой стороны идти, бытие сущего есть и отношение с другим (трансценденция), и отношение с собой как некая тождественная с собой определенность, которая в пределе (в человеческом бытии) достигает состояния экзистенции. В этой своей двойственности отношение предстает как *форма единства* сущих или *способ их причастности* друг другу. Таким вот образом отношение отсылает нас к Смыслу. Отношение причастности есть смысл (истина) отношения или просто смысл.

В экзистенциально-феноменологической традиции человек мыслится как бытие, достигшее своей подлинности, или как «образцово сущее», то есть как такое существо, которому открывается само бытие. Открытие бытия равнозначно его становлению как Смысла. В других сущих отношение к другому и отношение к себе еще не обладает подлинным единством; в большей степени каждое сущее существует лишь в своей данности другому (в трансценденции), но не самому себе. Только в человеке отношение к себе обретает вид данности, то есть самосознания или экзистенции. Потому-то человек является образцово сущим, что в его бытии трансценденция и экзистенция приходят к своему подлинному единству. Человек, благодаря экзистенции, обретает предельно индивидуализированное (обособленное) бытие, бытие для него открывается как смысл (отношение причастности), но именно в форме личного смысла. Эту ситуацию открытия бытия человеку Хайдеггер называет *событием*, где бытие и человек (мышление) становятся в отношении со-принадлежности. В русском языке лучше сказать *со-причастности*.

Понимание бытия как универсума *субстанциальных отношений* (термин из гегелевской схематики) приводит к значительному снижению поэтической нагрузки хайдеггеровской терминологии и, соответственно, к возрастанию прозаической и логической ясности всей ситуации. (Поэтому Хайдеггер, настаивавший на невозможности конечного

определения бытия, едва ли согласился бы с такой интерпретацией).

Отношение как отношение *не есть*, оно буквально имеет место, имеется или находится. Русский язык здесь вполне адекватен. «*А находится* в отношении с *Б*» - и иначе никак не скажешь. Сущее имеет место, значит, оно есть. Иметь место означает находиться в отношении с другими сущими. Отношения темпоральны по своему генезису. *А* и *Б* находятся, например, в отношении подобия потому, что происходят от общего предка или являются произведениями одного творца.

Поскольку обыденное сознание не склонно различать (устанавливать отношения различия) между отношением и взаимодействием, то оно может высказываться об отношениях как об эмпирическом взаимодействии. Отношение как отношение никакого реального (материального) взаимодействия не предполагает. Те отношения, которые не могут быть выражены в качестве материального взаимодействия и даже простой связи, собственно и называются *субстанциальными*. Самым «первым» и «чистым» отношением, не только предполагающим отсутствие всякого взаимодействия и связи, но и *отрицающим* их, является отношения *различия*. И в дальнейшем, уже на уровне эмпирических данностей, именно *операция различения* порождает отношение со-причастности или смысл<sup>55</sup>. Помимо этого таковы все временные (исторические) отношения, таковы все отношения тождества (сходства), необходимости и т.д. (хотя эти отношения уже наполняются эмпирическим содержанием и их можно мыслить как «связи»). Собственный смысл всех философских категорий отсылает нас (сказывает) об *идеальном видовом единстве* (Гуссерль) некоего рода субстанциальных отношений. Слова: «истина», «красота», «справедливость», «причинность», «свобода» имеют в виду роды

---

<sup>55</sup> Вспомним, что согласно Ф.де Соссюру «язык начинается с операции различения».

субстанциальных отношений некоторой совокупности сущих или способы их сопричастности друг другу. Грамматика языка (на недостаточность которой жалуется Хайдеггер) вся приспособлена к тому, чтобы сказывать отношения.

Как таковые отношения не являются эмпирической данностью, они идеальны, но находятся не по ту сторону сущего, а составляют его собственное идеальное измерение, измерение бытия или *форму единства сущих*<sup>56</sup>. Смысл или истина бытия вот в этом единстве сущих. Отношение есть способ, которым сущие являют свою причастность целому, и как таковое оно есть элементарная форма (идеальная структура) целого.

Поскольку отношение нельзя видеть, слышать и как-то еще ощущать, то они доступны исключительно мышлению, органом которого является слово. Слово трансцендирует в присутствие смысл отношений сущих.

## **§ 8. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ: О НЕОБХОДИМОСТИ АБСОЛЮТНОГО ДЛЯ МЫСЛИМОСТИ МИРА**

Философия возникает и существует на основании допущения того, что имеются обстоятельства, недоступные как непосредственному восприятию, так и представлению (представляющему мышлению), но «видимые» только уму –

---

<sup>56</sup> По этой причине *материальные* общественные отношения, открытие которых якобы принадлежит Марксу, невозможны и немислимы. Существуют [взаимо]действия экономических агентов, но существуют только потому, что имеют место идеальные экономические формы отношений. Агент может успешно действовать, только схватывая эти формы в своем сознании. Мысль об «идеальной форме» экономических отношений, отношений собственности принадлежит Э.В.Ильенкову, который более или менее приемлемым для тех времен способом совершенно справедливо переинтерпретировал К.Маркса. (См. его работу 60-х годов «Диалектика идеального». Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.)

или умо-зрению. Философия, соответственно, отменяется, если все недоступное восприятию объявляется субъективной иллюзией или слабым развитием науки. Предметы умозрительного познания могут быть только мыслимы. Мысль осмысляет сущее, имея своим постоянным спутником сомнение: все ли мыслимо? обладает ли то, что мыслимо подлинной реальностью? не сходим ли мы с ума, достигая некоторых пределов мыслимого? Исходная альтернатива такова.

Мир либо абсурден – и тогда я, мысля этот мир абсурдно, – нахожусь в здравом уме. Либо не абсурден – и тогда я, если мыслю его абсурдно, – сошел с дороги ума, стал без-умен.

Если Мир не абсурден, то он может быть помыслен так, что мыслящий не сойдет с ума. Он не сойдет в *theatrum philosophicorum*.

Возьмем эту заботу о мыслимости в качестве условий возможности самого Мира. Это будет означать, что если нечто немислимо, то этого и нет. Но мыслимое можно представить в виде фантазма. (Говорят «это невозможно представить», но как раз выставить на сцену театра сознания возможно все, что угодно, – это гораздо легче, чем помыслить).

Начнем с истока. Мир упорствует в своем наличии. Однако же нельзя помыслить сущее, которое бы не имело своего начала, не происходило бы из чего-то. Но перенос этой необходимости на Мир-в-целом приводит к абсурду. Мир в целом не может происходить из чего-то. Можно ли вообще без абсурда помыслить Абсолютное начало Мира? Это единственный пункт, где фантазм (представление) невозможен. Ибо мыслимо единственное: Мир возникает из Ничего или из Абсолютного, что одно и то же. Если это кажется абсурдным, то только с точки зрения привычных представлений.

Ничто не абсурдно, если оно мыслится как Абсолютное Ничто. Абсолют – единственная позиция мысли, где она

предоставлена сама себе и не может вообще взять в союзники фантазию<sup>57</sup>. Для мысли Абсолютное мыслимо наиболее просто и ясно (что соответствует основному критерию метода Декарта).

С точки зрения привычного нам предметного мира Абсолют есть ничто, ибо он не имеет никаких определений. Определение есть ограничение. Быть чем-то определенным, значит быть ограниченным, значит не быть всем. Абсолютное есть абсолютное бытие, тождественное, как показал Гегель, ничто.

Абсолютное немислимо в рамках предметного сознания и обслуживающего его мышления, но вполне отчетливо дано самой мысли как ее собственная стихия.

Абсолютное, из которого происходит наш Мир, сливается с ним и присутствует в нем как принцип и основание его единства. В той мере, в которой Мир един, он и Абсолютен. Единство Мира каждый раз являет себя в способности сущих являться друг другу. Условием явленности служит различие. Различие (или разрыв) есть непосредственный образ Ничто в Мире. Различие (разрыв) существует только как явление, сам по себе он ничто, за ним не стоит никакой сущности. Именно разрыв устанавливает сущее так, как оно есть. Разрывы обступают сущее, образуют универсальное условие его возможности.

Являясь друг другу, сущие утверждают друг друга в мире, взаимодействуя и толкаясь, они мешают друг другу

---

<sup>57</sup> Э. Гуссерль во втором томе «Логических исследований» (§§17-21) отмечает, что воображение и представление совсем не обязательно должны сопутствовать мысли (понятию). В представлении математических и геометрических абстракций «мы находим только грубое и только частичное образное представление помысленного». Заметим это: в мышлении почти всех даже самых абстрактных понятий имеется момент воображения или образного представления. Как правило, представление входит в мышление. Именно отсюда вырастает та странность и непривычность, когда мысль мыслит Абсолютное, где воображение не приносит никакой пользы.



быть. Отсюда вытекает абсолютная онтологическая первичность явления относительно свойств какой-либо вещи.

Непосредственным свидетелем Абсолюта или наличия абсолютного единства является чистое «Я есть» человека (Самость), которое в традициях русской философии (Вл.Соловьев) именуют «Малый Абсолют». Нет почти никакой разницы в попытке помыслить «Первый Абсолют» и «Малый Абсолют». Они просто есть и в своей нерасчлененности, и неограниченности, и для представляющего мышления есть ничто.

Важно увидеть извечные проблемы вот в этом онтологическом отношении и противостоянии Большого и Малого Абсолюта (В натуралистической терминологии – Макрокосм и Микрокосм). Это есть то отношение, в котором бытие обретает свое становление.

Противопоставление бытия и становления, характерное для античной мысли, можно считать преодоленным в современной онтологии. Понимание Абсолютного как становящегося бытия (это еще Гегель) возможно только при условии двойственности самопонимания Абсолюта.

Становление Абсолюта в направлении данности самому себе (в Малом Абсолюте) есть становление Смысла.

Смысловое измерение бытия есть отношение причастности Малого Большому. Завершение становления смысла происходит в личностном смысле, т.е. в его феноменологическом измерении.

Личностный смысл – феноменологический способ бытия Абсолюта. Смысл бытия в человеке, в человеке бытие раскрывает себя, то есть свой смысл.

Хайдеггеровская критика метафизики имеет в виду достаточно простое обстоятельство: мысль начинает с сущего, задавая вопрос, что есть данное сущее или что *это* есть. Такого рода вопросы направляют нашу мысль на определенность сущего, на определенность (финитность), которая задана другими сущими. Получается, что мы стремимся понять природу данной вещи, исходя из ее ограниченности.

ния другими. Возникает порочный круг, либо же квазивыход в первоэлементы. В этом суть научного познания: найти объяснение во взаимодействии сущих или из их природы. Поскольку идея первоэлемента (атома) не приводит к действительному, т.е. целостному пониманию Мира, то выход в метафизику – неизбежен. Сама идея метафизики положена на приоритете сущих. Эта установка не дает поставить вопрос, что значит быть: что такое ЕСТЬ?

Как известно, Хайдеггер не смог (по собственному признанию) довести свою мысль о смысле бытия до конца (продумать до конца вопрос о смысле бытия). Следуя за ним, нужно идти по путеводной нити языка, через тот намек, который содержат слова «явление» и «проявление». Важно только преодолеть одно схоластическое препятствие, связанное с оппозиционной зависимостью сущность-явление. Эта оппозиция предполагает, что сущность сначала есть, а затем она является. Таков способ мысли науки. Эта же схема заложена в феноменологическом принципе интенциональности. Сознание сначала есть, и только затем оно является. Хайдеггер здесь и расходится с Гуссерлем, вообще отказываясь от сознания как исходного пункта аналитики бытия. Гуссерлевская интенциональность продолжает оставаться парафразом «выступления наружу» – у него этот образ довлеет. Критика идеи интенциональности может быть осуществлена путем замены на «проявление».

Нечто существует как проявление ничто. Страсть к явленности состоит в том, чтобы установить границу в себе и тем самым установить различие между внутренним и внешним. Ничто становится нечто в тот момент, когда проводит границу между собой и ... собой. Эта граница сначала устанавливает свое иное, а затем просто иное.

След абсолютного начала Мира сохраняет себя в любом становлении. Все начинается в того, что одно сущее про-являет себя, а потом проводит границу между собой и

своим явлением. Обращаясь к самому началу, мы имеем: ничто учреждает себя в качестве бытия про-являя себя. Вернемся к аристотелевской формуле о том, что представляет собой суть бытия всякой вещи. Суть бытия вещи в том, *как* она видится другим сущим и помимо этого она есть ничто: она ни истинна, ни прекрасна, ни добра. О том, что явление было положено в основании греческой мысли можно судить по приоритетности истины, добра, красоты. Каждое из этих измерений бытия сущего ведет в его нескрывтость. Красота – ничто без своего явления, доброта – пустое, без добрых дел, истина – суть «алетей».

Скорее всего, образ мысли новоевропейской науки (сущность-явление) привел к эвфемизму «внутренней красоты» или «благой души». Красота или доброта могут быть неприметны, но непременно явлены.

## § 9. ЯВНОЕ И СКРЫТОЕ

Многое скрыто от человека и это, надо полагать, бесспорно. Но скрытое может скрываться по-разному. Одно дело, когда зверь скрывается в чаще леса, или боги скрываются в недоступной дали. (Так на Олимпе *укрылись* греческие боги). Другое дело, как за явлением скрывается сущность или вещь-в себе. Само понятие явления и то, как оно укоренено в европейском сознании, связано с греческим типом рациональности и вызревшим на его базе научным познанием. В этих рамках явление противостоит сущности. Но эта оппозиция отсылает к еще более архетипичной ситуации требующей познавательных усилий, – к различию явного и скрытого.

Соответственно, есть два пути познания. Один – раздвинуть ветви, отодвинуть одно явление, за которым скрыто другое, или же отправиться в дальний путь на поиск – этот способ можно назвать одиссеевским. В общем случае этот путь познания Истины выступает эпифеноменом

Истинной жизни. В нем Истина открывает праведному, тому, кто идет по жизни правильным путем.

Другой путь – подвергнуть вещь испытанию и за множеством искусственно (экспериментально) вызванных проявлений обнаружить скрытый инвариант, то есть некоторую структуру отношений, схему, образ, идею, форму, которые вообще как таковые никогда не являются, но именно существуют (но существуют ли?) как инварианты множества видов. Так никогда не является открытая Галилеем инерция или идеальный газ, или производительные силы, или структуры бессознательного. Наричательно этот способ познания можно назвать галилеевским, но, по сути, за ним стоит, конечно же, Платон. Это и есть метафизический путь познания. Метафизика предлагает видеть природу (фюзис) обманчивым миром явлений, вне которого или по ту сторону которого находится истинный мир эйдосов, как таковые никогда не являющихся, а если и являющихся, то только в уме, умозрительно. Поэтому за Истиной никуда собственно не надо ходить, нет нужды отправляться в полный опасности путь познания (как это делают сказочные герои) – достаточно сидеть и думать. Жизнь и философия Канта тому великий символический пример.

Сознание современника почти не знает иного способа познания. Этому учит вся школьная и академическая наука. Она этому учит, поскольку считает легитимным только такой способ объяснения и понимания мира, который пытается усмотреть за множеством фактов некий закон (инвариант). Это сознание испытывает полное удовлетворение, когда ему преподносят формулу:  $E=mc^2$ . Искушенное и скептическое сознание, переставшее доверять явному, постоянно находящееся в поиске скрытых мотивов поступков и вполне доверяющее только знаку – той же формуле закона, денежному знаку или нотариально заверенному свидетельству. Как таковое оно оказывается в

плону, но уже другого скрытого. Это, как правило, скрытый мотив Другого.

Но первый путь познания – познания как охоты или путешествия – никогда полностью не оставлял человека. Его хранителем всегда оставалась поэзия и вообще язык. По его пути отчасти всегда следовала философия, как потому, что она пребывает в стихии слова, так и потому, что никогда окончательно не порывала с мифом.

В школьно-академическом познании имеется основание, которое противостоит изначальным условиям человеческого бытия – тому, что это бытие есть бытие-в-мире. Человек пусть особая, но часть природы или Мира. Именно об этом заявляет миф, и заявляет вполне явно. Но поскольку миф никак не реагирует на особенность положения человека в мире, а эта особенность состоит именно в противопоставлении, осознании своей особенности и исключительности, то он и становится сказочно-фантастичным, слишком явным, слишком образным. Кажется, что для мифа вообще нет в мире тайны, того, что никогда не становится совсем явным. Заметим, что вера в чудо, в то, что скрытое рано или поздно сделается явным, обязательна для истинно верующего. Итак истинная посылка обретает в мифе гипертрофированный вид.

Научное сознание впадает в другую крайность. Оно не только охотно признает скрытое за явлением, но и легко впадает в агностицизм. Любой ученый легко признает границу своего незнания и даже не очень стремится ее перейти.

Логика мифа в его отношении к явному и скрытому фиксирует исходные обстоятельства человека и может быть выражена в тропе метонимии (в подобии части целому). Хотя метафора с логической точки зрения включает в себя метонимию, но исторически метонимия предшествует метафоре. Метафорически любое сущее в чем-то подобно любому другому сущему, но отношение части к целому носит более определенный и более обязывающий характер.

Символ - это прежде всего метонимия. Вот почему для мифо-поэтического сознания каждая конкретная вещь есть явление или данность целого, которая есть такая же конкретная вещь.

Первые философы вполне наследуют такое символическое или метонимическое понимание мира. «Все во всем» Анаксагора, наследует *«pars pro toto»* первобытного мышления. Идея первоэлементов, атомов – имеет тот же характер.

Точка поворота такого мышления начинается с момента открытия греками *Логоса* как некоего скрытого порядка. После этого пути познания ограничиваются дорожками сада Академа. Последующая критика Платона и всей академической традиции состоит в том, что эта традиция (по заявлению критиков) изначально встала на шаткие основания: ведь *Логос* был открыт вполне одиссеевски (Пифагор), то есть посредством правильного пути жизни, но затем на знакомство с ним стали претендовать и те, кто не живет подобной жизнью. Допускаю, что для Платона и Пифагора эйдос Блага или Единица были полной данностью их сознания. Но, занимаясь учением, они не могли передать эту данность как явленность, как очевидность своим ученикам. Истина перешла в распоряжение академической коммуникативной практики.

С этого момента познание Истины определяется не способом присутствия человека в мире, но эффективностью коммуникативной практики, а именно – лаконичностью, эффективностью и понятностью сообщений. Все могущество европейской теоретической науки связано с тем, что стало возможно познавать, особо не оглядываясь на Мир, но только лишь согласовывая свою позицию с коллегами по научному колледжу. Истина обрела вид истинности и не странно, что такая истина уже не вызывает особого уважения, с ней можно покончить.

Попытки противостоять метафизике предпринимались неоднократно. Ясно, что эти попытки стали выглядеть как возрождение мифо-поэтического мышления.

Лосев – одна из таких радикальных попыток, Хайдеггер – другая.

Мышление и познание есть жизненный путь. Нельзя правильно мыслить и знать Истину, минуя истинный путь жизни. В этом собственно и состоит одиссеевский урок.

На смену «сущности» новоевропейской философии приходит «смысл». Сущность просто не там искали. Ее искали в глубине, в структуре, под кожей. На самом же деле сущность как суть (смысл) бытия вещи находится в ее причастности другой вполне явленной вещи. Не нужно искать инвариант, нужно просто отправиться в путь и обозреть то целое, которому принадлежит эта вещь. Поняв, какое место занимает данное явление в данном целом, мы поймем ее смысл.

## **§ 10. ОТ МИРА ЯВЛЕНИЙ К ПРЕДМЕТНОМУ МИРУ**

Некогда человек жил в мире одних значений (явлений). Все явления были феноменальны, то есть находились в единстве с тем, что являлось. Это был мир мифа, магии и колдовства, где любое событие или факт наличия вещи всегда мыслились как значимый для всего обозримого мира. Это и был жизненный мир в своей непосредственной сути. Таким же он видится и ребенку.

При том, что первый философский, рациональный опыт противостоит мифу, он находит себя в том же самом смысловом поле, то есть в поле явлений. Отличие того опыта мысли, который породили греки, от мифологического состоит не в том, что он познает естественные причины явлений, тогда как миф объясняет их чудом, но в том, что опыт этот обратился к слову как родственному для явлений, стал

искать в структуре значений слова, ответы на поставленные Природой вопросы. Уникальный опыт, носителем которого остались древние греки, состоит в том, что они задавали вопросы к значениям употребляемых слов, а не к восприятиям вещей-явлений. Философствующие греки перенесли принцип *очевидности* явления на *умо-зрительное* (теоретическое) восприятие формы (идеи, эйдоса), понятие которой «всегда было неотделимым от понятия явления, смысла, очевидности или сущности. .... Формальность – это то, что явлено, видимо и воспринимаемо в вещи вообще»<sup>58</sup>. Это потом наука нового времени стала спрашивать якобы у самой природы, задавая ей вопросы в виде эксперимента. Эксперимент призвал вещи к ответу, превратил их в предметы. Предметное преобразование мира основано на очень простой процедуре, составляющей суть эксперимента: на выявлении зависимостей (причин) в «чистом, изолированном виде». Для того чтобы понять как *A* действует на *B*, нужно искусственно изолировать *A* и *B* от любых других связей. Эта процедура есть исследование, т.е. выставление сущего на суд разума. Из явления сущее превращается в представление, а разум становится рас-судком.

Наука и технология Нового времени произвели «расколдовывание» мира путем дефеноменализации явлений. Так произошла субстанциализация вещей, тел и свойств. Мир разделился на бытие и мышление, на субъект и объект, на дух и материю. Сформировалась «картина мира», где человек из участника жизненной драмы, стал его (только якобы!) зрителем.<sup>59</sup> Все возможные следствия такой расстановки позиций, хотя бы только рефлексивно рассчитанные, были получены в коллизиях современной культуры.

---

<sup>58</sup> Деррида Ж. Форма и значение. Замечание по поводу феноменологии языка // Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С.140.

<sup>59</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 41-63.



Мир, видимый и мыслимый как универсум явлений, изначально скреплен тем, *что* себя являет в гармоническом единстве сущих. Поскольку мир стал предметным, где каждая вещь обрела свою автономность, возникла задача скрепить вещи другой мерой, не мерой смысла, значениями вещей друг для друга, но их значением исключительно для человека. Такие значения, изолированные от всеобщей связи явлений, обрели образ ценностей. Так возникла аксиология в качестве обязательного дополнения к новоевропейской науке, со своей претензией объяснить единство мира через категорию ценности. В этой системе мышления само слово «явление» стало сопрягаться с «сущностью», мыслимой не конкретно (как эйдос, как логос, как нус или бог), но как абстрактная общность, некое общее свойство (признак) данного класса предметов. В этой системе произошло размежевание явления и феномена, так что явления стали *казаться*, возник мир симулякров.

Только онтологический поворот всей антропологической проблематики, который произошел «на путеводной нити языка» (Хайдеггер) позволяет вернуть в Мир *его* значения, его собственную значимость и смысл. То, что также именуют герменевтическим (и близким ему лингвистическим) поворотом современной научной мысли, происходит вовсе не в умах теоретиков или философов. Наш жизненный мир сам испытывает этот поворот, восходя к ситуации всеобщей зависимости между людьми, культурами, странами, локальными состояниями природы, правами на будущую жизнь и т.д. Все, что сегодня происходит с нами, вовлекается в циркуляцию значений: в значение образования для благосостояния, техники для культуры, экономики для политики, решения одного правительства для решений другого. Итог – решения, которые можно было когда-то описать и проектировать локально или субстанциально, перестают существовать как принцип жизни. Все, что происходит с нами и вокруг нас, требует понимания общего контекста, то есть использования процедур герменевтической ин-

терпретации. Герменевтическая метафора «мир есть текст» наполняется буквальным смыслом. Вещи начинают вести себя как слова, меняя свои значения в зависимости от контекста. Чтобы жить в этом мире, его нужно понимать.

Требование герменевтики – полнота контекстов. Так герменевтика выставляет обычное правило ума (или интеллекта): по части восстановить целое. Ум для того и нужен, чтобы понимать то целое, которому принадлежит данная часть (элемент или отдельное событие). Если мы продолжаем мыслить человека *только* как существо, преследующее свой утилитарный интерес (*homo economicus*), то мы сможем фиксировать человека как вещь, имеющую заданный набор свойств (максимизация принципа полезности и т.п.); если это существо, которое стремится к власти, то опять-таки это будет только вещь с атрибутивным (на уровне инстинкта) стремлением к обладанию. Здесь законным становится попытка редуцировать свойства человека к интересу или желанию.

Иначе строится герменевтика (онтология) человеческого бытия. Утрированно говоря, герменевтический человек это «Человек без свойств» (Р. Музиль), но только в том смысле, что свойства в своей актуальности (в виде выраженной потребности) формируются контекстом и сменяют друг друга в зависимости от него.

То же с вещью. Сама возможность вещи заранее полагает последовательный контекст условий, благодаря которым она есть. Растение есть благодаря зерну, почве, свету, воздуху – они есть благодаря Земле и Солнцу, ... вот так продолжая, мы заключаем: любая вещь «горизонтно» полагает Мир в Целом. Любой вопрос «почему нечто есть?» – мысль сразу выводит к конечному онтологическому вопросу: «почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?»<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. С. 87 и далее.

Таким образом, смысл есть то целое, которому принадлежит данное сущее в качестве его уникального *события*.

Поскольку человек как человек всегда явлен как индивидуальность, то есть как уникальное *событие* (явление) мирового целого, то вопрос о смысле его бытия возникает сразу вместе с видением его индивидуальности. И такой вопрос не возникает, когда вещь замыкается в своей предметности, то есть в противопоставленности человеку. Но этот вопрос может возникнуть, когда силой творческого воображения или силой искусства вещь индивидуализируется и тем самым становится событием Мира. Именно так художник, рисуя некую вещь, делает ее событием мира.

## § 11. ВЕЩЬ – СВОЙСТВО, ЯВЛЕНИЕ – ЗНАЧЕНИЕ

Привычное нам отношение: «слова и вещи» не является полным<sup>61</sup>. Это отношение склонно скрывать родственность слов миру явлений-феноменов, а именно то, что слова в своих значениях вполне тождественны феноменам и потому между «словом» и «вещью» надо поставить «явление».

Если свойство есть «своё вещи», то значение возникает только в отношении между вещами и так, что ни одна из них не может претендовать на значение как свою собственность. Как таковое значение *не принадлежит ни одной из вещей*, но есть отношение само по себе, как таковое. Это то отношение, которое образует сферу бытия этого сущего или поле возможностей, в котором разворачиваются свойства вещи (см. §7). Значение является как инстанция того целого, которому принадлежат взаимодействующие части (вот эти вещи). Различение вещей и слов есть именно различение системы свойств и универсума значений (смысла). Слова – это такие «вещи», субстанциальность которых (то есть способность иметь атрибуты) редуцирована настолько, чтобы не затемнять их служебность или их значимость. Слово-

---

<sup>61</sup> Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.

вещь (звук или графический знак) – не собственник, но только временный носитель значения, которое даровано ему языком, то есть его смысловым целым. Сказать поэтому, что слово *имеет* значение – будет полным искажением как сути слова, так и его значения. Язык уполномочен придавать значения звукам и графемам только потому, что он сам феноменально презентует смысловую целостность Мира.<sup>62</sup> Язык только символически выставляет то, что составляет фундаментальное условие возможности Бытия как тотальности всего того, что в нем есть.

Слово (имя) – не свойство вещи, но в мироустройство входит, что каждая вещь может иметь имя. Дать имя вещи – совсем не значит его придумать. Это означает развернуть бытие сущего к раскрытию потаенного в нем, то есть к пониманию его места в мире как целом. Давая имя вещи, мы только фиксируем факт её бытия, то, что она существует, лишь благодаря своему роду, существует «при [своем] роде». (Природа, понятая как «при роде» семантически близка греческому «фюзису» - вос-ставить<sup>63</sup>.) Не род есть потому, что есть вещь, но вещь есть потому, что есть целое, к которому она «испытывает» принадлежность. Именуя, мы говорим: эта вещь что-то значит (является чем-то) для другой и для мира в целом.

## § 12. СЛОВО, ЗНАЧЕНИЕ, ВЫРАЖЕНИЕ

Явление – суть безличная форма значения. В своей личной форме явление – это уже выражение. Другое лицо – тоже является, но оно является мне в слое собственных выражений. Онтическая уникальность другого *лица* в том и

---

<sup>62</sup> «Значение» мы будем понимать как одну из зон смысла, а «смысл» как *причастность* части целому, которое позволяет этой «части» быть. Целое выступает как условие возможности сущего, и в этом оно тождественно Бытию сущего.

<sup>63</sup> Хайдеггер М. Указ.соч. С.98, 99 и др.

состоит, что оно имеет выражение. Как не бывает слов без значений, так нет и *живых* лиц без выражений. Хотя явление вещи никогда не совпадает с тем, что она есть «в себе», но, следуя за Гегелем и последующей феноменологической традицией критики кантовского противопоставления явления и вещи в себе, мы скажем, что нет никакого принципиального предела открытию якобы «скрытой» сущности вещи. В явлении «другого как трансцендентальной вещи в принципе и *a priori* всегда открыта возможность подлинного и полного представления скрытой стороны»<sup>64</sup>. Мы не только можем обойти вещь «с другой стороны» и заставить явиться то, что расположено у нее «внутри», но и способны заставить раскрыться вещь в ее потенциальных возможностях, насильно располагая в искусственных для нее связях. Именно это происходит в технике, которая при любом раскладе остается «поставом из потаенного» (Хайдеггер «Вопрос о технике»). В случае же с другим Лицом, такое решительно невозможно. «Никакое обогащение внешнего созерцания не может мне показать субъективную сторону его переживания – как они испытываются на его стороне, как они проживаются им»<sup>65</sup>. Именно поэтому другое лицо обречено на выражение того, что оно имеет в виду и в себе. Но, открывая себя в выражении, мы тем же самым шагом скрываем в себе невыразимое.

В пределах аналитики сущего следует признать правоту Э.Левинаса, что отношение лицом-к-лицу обладает абсолютной первичностью среди всех других отношений человека с миром. «Открытию бытия вообще предшествует отношение с *сущим*, которое выражает самого себя, а онтологическому плану – этический. <...> Позиция «лицом-

---

<sup>64</sup> Деррида Ж. Насилие и метафизика / Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С.188-189. Деррида комментирует позицию Гуссерля.

<sup>65</sup> Там же.

к-лицу» <...> есть изначальное творение бытия, к которому восходят все возможные интерпретации понятий»<sup>66</sup>. По этому поводу Ж. Деррида замечает, что «если у этого предшествования тот самый онтический смысл, который у него и должен быть, тогда такое утверждение неоспоримо. <...> отношение с сущим, которое выражается, предшествует в порядке существования открытию, открытой мысли самого бытия»<sup>67</sup>. Однако позиция «лицом-к-лицу» никоим образом не обходит онтологический план, поскольку прежде чем такая позиция возникла, должны *быть* условия ее возможности.

Сегодня известно, что в сугубо психологическом плане ориентировка на *выражение лица* другого является первым онтогенетическим проявлением человечности младенца и проявляется едва ли не с первых дней его жизни<sup>68</sup>. Вот эта первичная выразительность вводит нас в мир значений. «Не посредничество знака создает значение, а значение (первичным событием которого является отношение лицом-к-лицу) делает возможным функционирование возможного знака. Изначальную сущность языка следует искать <...> в представлении смысла» <...> «сущностью языка является отношение к Другому»<sup>69</sup>.

Левинас не знает различия знака и слова, не оперирует различием смысла и значения. В противном случае генетическая последовательность: свойство-признак-знак-значение, – раскрылась бы ему как *идущая навстречу* другой последовательности: смысл-выражение-символ-слово. «Слово – символически – выражает – смысл». Значение же – функция знака/признака/свойства, попавшего в зону влияния смысла.

---

<sup>66</sup> Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С.285.

<sup>67</sup> Деррида Ж. Указ. соч. С.216.

<sup>68</sup> Салливан Г.С. Интерперсональная теория в психиатрии. СПб.: Ювента, М.: КСП+, 1999.

<sup>69</sup> Левинас Э. Указ.соч. С.210.

Таким образом, всякое выражение – и лица, и речи – отсылает нас к символическому порядку мира. Чистая форма символа, состоит в энергии выражения того, что *требует* выражения, то есть смысла, идеи или же идеала.

Если язык и речь восходят к этому отношению, то открывается возможность смягчить ту слишком жесткую зависимость, что связывает мысль с языком и не позволяет понять, как и почему мысль именно *находит* в слове (языке) свою органическую стихию. Сами же по себе мысли и выражения могут существовать вполне самостоятельно.

### § 13. МЫСЛЬ И СЛОВО

Мысль связала свою судьбу со словом. В способе выражения человеческого бытия, в способе, который вполне уместно может быть обозначен как экзистенция<sup>70</sup>, ровно столько мысли, сколько в ней словесного. Однако в силу того, что именно слово обеспечивает рефлексивную данность человека самому себе, он и замечает самого себя преимущественно как существо мыслящее, называет себя *homo sapiens*. Отождествление всего универсума сознательной жизни с мышлением входит в существо классической философской традиции, ибо, согласно великому парменидовскому тезису, «мыслить и быть есть одно и то же». Эту классическую позицию вполне отчетливо высказывает Декарт: «Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и потому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что и

---

<sup>70</sup> Экзистенция – суть подлинное человеческое существование. Думаю, что лучше всего эту подлинность выразить в гегелевской формулировке тождества понятия и его предмета. Таким образом экзистенция – это такое существование, которое находится в непосредственном тождестве со своим смыслом, понятием, идеей, сущностью. Как таковое оно доступно только человеку.

мыслить». В рамках этой вполне внятной позиции все субъективные переживания и представления рассматриваются с точки зрения их рефлексивных эквивалентов, которые возникают при условии словесных обозначений. Человеческая субъективность обозначается здесь преимущественно как позиция в рамках *cogito*.

Эта традиция была нарушена только в XIX веке в «философии жизни» и далее утверждена в постмодернизме. Сегодня, однако, есть все основания, чтобы сказать: «мыслить и быть – это совсем не одно и то же». При этом парменидовский тезис остается непоколебимым, если его принять в формулировке: невозможно быть, если не мыслить.

Критическое снятие этой философской позиции состоит в десубстанциализации мышления и представления мысли как одного из измерений человеческого бытия. Субъект способен концентрироваться на этом измерении, сознательно занять позицию мыслящего Я, тем самым сводя другие измерения своего бытия к условиям или собственным моментам мысли.

Синкретизм – исходное обстоятельство фило- и онтогенеза, состоящее в тотальности позиции «лицом-к-лицу». Должно пройти время, чтобы субъект разобрался в этом обстоятельстве и заметил его составляющие моменты. Синкретичная связь с другим в дальнейшем опосредуется инструментом, словом и жестом. Каждое из этих опосредующих звеньев указывает на то особое измерение бытия, в котором теперь будет пребывать вызревший автономный субъект.

Отношение с Другим остается как собственно этическое отношение и уходит вдаль как отношение религиозное. Как выразился Гуссерль: «Бог – это человек, перенесенный в



бесконечную даль»<sup>71</sup>. Инструментальное опосредование становится проводником свободной человеческой воли или решимости. Телесный жест, к которому относится и Голос в его чистой тональности – становится выразителем человеческого чувства или субъективности как таковой. Слово в своей различительной мощи становится органом мысли. При этом внутри самого слова остаются следы былых синкретических связей. Мысль в своей собственной стихии слова содержит отсылки к Другому, к предметному миру и к внутреннему миру субъекта. Понять способ, которым бытийствует слово, можно только в рамках рекурсивного движения «мысли-слова» (Логоса) по следам своего иного.

Хотя мысль – это совсем и не чувство, хотя она не тождественна воле, не совпадает она с интуицией веры, но лишь в меру ос-мысленности каждой они обретают человеческий облик. Мысль, присутствует в чувстве, утверждает действие как свободный выбор, делает веру сознательным актом.

## § 14. СЛОВО И ЗНАК

Представление слова как некоторой разновидности знака, а языка и речи – как разновидности семиотической системы нанесло по ним удар, от которого вся культура была низвергнута в сферу господства симулякров. Это представление произошло не только и не столько в теории, но во всей символической практике. Культура (символическая форма понимающего бытия человека) стала жить не по закону символа, но по закону знака, по закону обозначения. И только потому и затем теория поместила

---

<sup>71</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С.100.

слово в разряд знаков, а человеческий язык в разряд обычных знаковых систем. Ж.Бодрийяр отмечает, что обращение со словами как вещами, низведение языка к материальному коду – общая черта, свойственная современной лингвистике, психоанализу и семиотике<sup>72</sup>.

Между тем различие знака и слова принципиально. Он таково же, как различие языка животных и человека. Это различие принадлежит исходной дихотомии бытия: единого и многого, должного и сущего, явления и свойства, смысла и значения, голоса и зрения. Слово не вырастает из знака, но берет его в качестве своего материала, формируя знаковую материю для совсем иных нужд. Различие состоит в том, что знак как знак совсем не приспособлен к тому, чтобы выражать смысл. Знак одно-роден тем предметам, которые обозначает или на которые указывает. Операция обозначения (сигнификации) предполагает, что означаемое *уже* существует до самой операции, существует либо как некая предметная, либо как идеальная сущность. По сути, знак – ассоциативно редуцированный при-знак. Он принадлежит генетической последовательности: свойство – при-знак – указание – обозначение. Как таковой, знак не способен выходить в сферу смысла бытия сущего или, совсем просто говоря, не может обозначать Всеобщее, идеальное и должное. На это способно только слово, которое принадлежит другому генетическому ряду: явление – выражение – символ – слово. Слово *выражает* Всеобщее и – *совершает* мысль<sup>73</sup> (быть может, точнее сказать, что «*пробуждает*» мысль). Всеобщее (например, понятие) не может быть обозначено, поскольку не существует в качестве готового «предмета» до сформировавшего его слова. Слово – это

---

<sup>72</sup> См. Бодрийяр Ж.. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. – С. 381-382.

<sup>73</sup> Идея свершения мысли в слове, которая принадлежит Л.С.Выготскому («Мышление и речь»), задает принципиально иное не-семиологическое видение языка.

«выражение лица» понятия в таком же смысле, в каком обычное выражение лица именно выражает, а не обозначает настроение человека. Но понятие, как и слово не принадлежит отдельному человеку так, как ему принадлежит настроение, поэтому слово совершает мысль, имеющую понятие в качестве своего содержания. Правильно будет говорить, что мысль «*имеет в виду*» понятие (но не только его).

Но обратим внимание на то, что слово как материальная (звуковая или графическая) сущность само может стать предметом обозначения. Так слово и понятие «равенства» можно обозначить знаком «=».

С точки зрения внешней (материальной) формы различие слова от простого знака вполне очевидно. Можно сказать, что слово – (1) всегда сложносоставной знак, (2) способный как таковой менять форму в зависимости от контекста. Слово состоит из элементарных знаков, причем их структура никак не вытекает из самого состава.

Стоит обратить внимание и на ту органическую связь, которую слово имеет со звуком, голосом и речью – связь столь же органичную, какую знак имеет со зрением. Неуловимости и мимолетности звука (голоса) вполне соответствует неуловимость и незримость (умозрительность) всеобщих понятий. В этом, как подчеркнул еще В.Гумбольдт, состоит связь языка с духом. «Язык есть вечно повторяющееся усилие духа сделать членораздельный звук выражением мысли»<sup>74</sup>. Та тотальная визуализация, которую претерпела культура в современную эпоху, в значительной степени перевела слова в зрительные образы (знаки), идеи – в зрительные представления, идеальное должное – в осязаемое и желанное сущее. Если традиционная культура склонна воспринимать видимое по образцу слышимого, то современная наоборот: слышимое – по образцу видимого<sup>75</sup>. Заме-

---

<sup>74</sup> Цит. по Потебня А.А. Мысль и язык. С.26.

<sup>75</sup> Примером могут служить все зрительные и двигательные эффекты, которые сопровождают слушание современной популярной музыки.

тим, что именно в области визуальных практик семиотика как раз и обнаруживает свою основную силу и эвристику. (Впрочем, может быть, прав Ж. Деррида, утверждая<sup>76</sup>, что вся европейская стилистика мышления [метафизика] строится исходя из «опоры-на-взгляд», а не на голос, и тогда нынешний итог развития культуры – вполне закономерен.)

Думается, что основанием неразличения слова и знака является отождествление речи и письма, столь характерное для бытия алфавитной европейской культуры, далее подхваченное и укорененное позицией лингвистики<sup>77</sup>. Буква – это действительно сущностный знак, означающий некий звук. Написанное по-европейски слово *сконструировано* из букв, чего нельзя сказать о звучащем слове. Правильно считается, что изобретение алфавитного письма (кода) финикийцами есть величайшее изобретение европейской культуры, определивший ее деятельно-конструктивный, научно-технический характер. Далее получилось так, что отношение буквы к звуку речи стало моделью отношения письменного слова (слова-буквы) к смыслу. Слово-буква мнимо ликвидирует своего звукового посредника между собой и смыслом, навязывает ему принцип обозначения.

Необходимость в слове возникает лишь тогда, когда перед человеком встает потаенное – то, что не может непосредственно явиться нашим органам чувств. Слово – орган умо-зрения. Как таковое оно – феномен явления, а не обозначения. Слово являет смысл (имеет его в виду), а не обозначает его. Являть-выражать (сказывать) и обозначать – совсем не одно и то же.

Как правило, образцы (или примеры), которыми оперирует лингвистика и семиотика, а вслед за ними и философия языка, берутся из области, где бытие слова не специ-

---

Впечатление таково, что эта музыка просто не будет слушаться, если слушатель не видит какого-либо движения на сцене.

<sup>76</sup> Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.

<sup>77</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad marginem, 2000.

фично и не суверенно. Берутся примеры обозначений в лучшем случае классов предметов, которые в этом случае получают родовое имя: «дерево», «стол», «жираф». (В худшем – вообще собственные имена типа «Дион» или «Венера»). Здесь упускается главная сила слова, его сущность и энтелехия – способность нести в себе (являть собой) Понятия Всеобщего или Идеальность должного.

В свое время Б. Рассел упрекнул Платона в том, тот «не имеет никакого представления о философском синтаксисе<sup>78</sup>», не различая собственные имена и родовые понятия («Сократ» и «Человек»). Это привело к гипостазированию идей, которые у Платона существуют наподобие вещей. По аналогии можно упрекнуть всю аналитическую традицию в философии в том, что она не различает «имена-знаки» родовых классов вещей и слова, призванные выражать смысл.

Если слово «дерево» или «Венера» способны указать и обозначить дерево и Венеру (планету), то слова «категория», «отношение», «число», «сущность» никуда не указывают и собственно ничего стороннего не обозначают. С семантической точки зрения эти слова не имеют референтов. Смысл слова «категория» находится в самом этом слове. Слово делает понятным Понятие, т.е. некоторый смысловой порядок (отношение) вещей или идеальную сущность. Тот зрительно-звуковой комплекс, который в нашем сознании обозначает (здесь мы следуем Соссюру<sup>79</sup>) смысл или понятие, – есть только внешняя форма, удерживающая в себе данный смысл. Слово как означающее не обозначает, а со-

---

<sup>78</sup> Рассел Б. История Западной философии. Новосибирск: НГУ, 1994. Т.1. С.133.

<sup>79</sup> «Означающее» для Соссюра – это «психический отпечаток звука» слова, его «акустический образ». См. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1998. С.66-67.

храняет и удерживает в себе как в чаше потаенное. Продолжая этот образ – слово черпает понятия из океана смысла<sup>80</sup>.

Слово вырастает на почве знаков (как растение из почвы), но семя должно быть занесено извне. Слова предполагают знаки в таком же смысле, в каком кувшин предполагает глину. Слова и знаки предназначены для разных целей, но интимность их отношения как материи и формы неизбежно ведет к тому, что они порождают зоны взаимных влияний. Слова как обычные знаки служат родовыми именами, но поскольку слова несут в себе понятийный порядок – этот порядок они вносят и в имена классов. Слово «дерево» не просто значит и указывает на общий признак, но вводит деревья в понятие жизни. А слово «жизнь» ничего не обозначает, но являет собой смысл жизни.

Так и знаки – они вторгаются в понятийную сферу и привносят туда свой ассоциативный порядок. Они формируют восприятия вещей не на уровне их эйдосов, но на уровне признаков. На переводе слов в разряд знаков, сущностей – в разряд признаков – основана вся система социального контроля. Примером может служить реклама.

Таким образом, важно показать, что «определения языка, исходящие из функции обозначения и сообщения, были хотя и не ложными, но философски недостаточными»<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Едва ли не первыми идеальными сущностями, которые раскрыли свой смысл в нужном для них слове, были абстрактные понятия типа указанных выше. Скорее всего, это были слова для выражения идеальных целей, которые позволили установить и осознать различие между должным и сущим. Еще раз обратим внимание на то, что сознание и совесть обозначаются одним словом. В расхожем мнении отношение между должным и сущим стала рассматриваться как проблема морали, а не сути всего человека. (Ср. «Этика» Спинозы).

<sup>81</sup> Апель К.-О. О трансцендентально-герменевтическом понятии языка // Вопросы философии. 1998, №1. С.78.

В принципе семиологический подход к языку слов возможен. Он возможен именно потому, что слова берут на себя задачу знаков. Однако в своем нынешнем виде семиология не может схватить двуслойность языка, не различает в нем «слой смысла» и «слой значений» (что предложил еще Гуссерль), а потому редуцирует язык слов к его знаковой форме, служит идеологическим оправданием манипуляционных практик. Между тем избежать неявной ссылки на то, что слова выражают смыслы, семиология никак не может. Прежде всего, это касается столь важной для данного подхода проблемы произвольности и конвенциональности кода и знака. Дальше всех здесь заходит У.Эко, утверждая даже, что «в основе любого изобразительного действия, любого изображения лежит конвенция»<sup>82</sup>. Т.е. не только речевые, но и иконические знаки (по классификации Ч. Пирса) предполагают код узнавания и графическую конвенцию. При этом природа самой конвенции семиологами под вопрос не ставится, а именно она является той инстанцией, которая придает смысл коду и знаку, превращая один в язык, а другой – в символ. И потому, что конвенция инародна знаку, последний сам по себе далеко не так произволен, как кажется У.Эко и всей структурной лингвистике<sup>83</sup>. Как таковой знак несет в себе следы своего происхождения из признака вещи. Достаточно указать на метонимическое происхождение многих знаков, когда, будучи частью целого, они стали служить обозначением всего целого, просто указывая и напоминая о нем. На этой *непроизвольности* знака основаны многие ритуальные и магические практики.

Неоднозначна позиция Р. Барта. С одной стороны, он является ярким сторонником семиологического подхода,

---

<sup>82</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Симпозиум, 2004. С.163.

<sup>83</sup> В основе конвенции лежит специальная коммуникативная процедура согласования смысла [слов], которая подвергается специальному анализу в теории коммуникативного действия Ю.Хабермаса и «трансцендентальной прагматике» К.-О.Апеля.

подтвердив замечательные возможности соответствующей интерпретации фактов моды, идеологии, рекламы. Однако в области поэтики (теории литературы), я полагаю, сам Барт обнаружил границы этого подхода. Его работы в этой области пестрят ссылками на смысл сообщения («поэзия стремится трансформировать язык обратно в смысл»), вплоть до признания, что «поэзия выступает в роли убийцы языка»<sup>84</sup>. Надо признать, что поэзия (и принципы поэтики, утвержденные самим структурализмом, действительно *убийственно* влияют на то понимание языка, которое предлагает семиотика. Ведь именно поэтика утверждает, что в истинной поэзии «слово получает» сам язык<sup>85</sup>).

Крайне критическую позицию в отношении семиологического подхода к языку занимает Ж. Бодрийяр. В своей «антиматериалистической теории языка» он противопоставляет символический порядок языка (обратимость, анаграмматическое рассеяние, безостановочное растворение) бинарной, кодовой и репрезентативной логике знака.

Материалистическая теория означающего (Кристева) утверждает, что слова не выражают реальность, а являются ею в силу единичности материальных вещей и звуковой субстанции речи. «Утверждать же, что в языке проявляется огонь, воздух, вода и земля (или же работа бессознательно-го), поскольку он и сам является стихийным началом, элементарной субстанцией, прямо сближающейся со всеми остальными, – это гораздо радикальнее любой психонатуралистической «мотивации», однако чрезвычайно далеко от истины. Дело обстоит с точностью наоборот: только при условии, что огонь, вода, земля и воздух не являются ни ценностями, ни позитивными стихиями, что это метафоры

---

<sup>84</sup> Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 101.

<sup>85</sup> В этом пункте происходит странное совпадение принципов поэтики и феноменологической герменевтики. Ведь согласно позиции Хайдеггера суть языка проявляется исключительно в поэтическом языке.



постоянного растворения ценности, мирового символического обмена, что они не субстанции, а антисубстанции, антивещества, – только при таком условии язык, оторванный от логики знака и знаковой ценности, может с ними воссоединиться. <...> В символической операции нет никакой даже и «бессознательной», материалистической референции»<sup>86</sup>.

В свете различия слов и знаков более отчетливым становится вопрос об отношении значения и смысла. Путаница естественно возникает в силу переплетения процедур осмысления и обозначения. Эйдос слова поднимает обозначение (знак) на уровень суверенно значения, обозначение – опускает осмысление на уровень простого различия. Осмысленное обозначение (значение) видит само различие как таковое. Обозначение – позволяет усмотреть только сам обозначаемый референт. В выражении: «Положи [этот] нож на [этот] стол», – слова используются предельно приближенно к знакам-указателям. Суждение, произнесенное в отсутствии предмета: «Мне нужен круглый стол» - уже предполагает умственный образ предмета, а следовательно, значение. В метафорическом использовании слова, которое само по себе имеет ясное предметное значение, оно возводится к своему собственному смыслу. «На столе его груди лежали ягоды и фрукты». (Смысл, который хранится в слове «стол», и которого нет в реальных предметах, обозначаемых этим словом, состоит в преподнесении человеку предметов его заботы: стол преподносит. Этот смысл доходит до человека только тогда, когда он может использовать слово метафорически. Метафора – свидетельство овладения смыслом самого слова.

Итак, отличие смысла и значения слова состоит в том, что смысл хранится внутри слова, а значения являются о-смысленными функциями знаков-указателей.

---

<sup>86</sup> Бодрийяр Ж. Указ.соч. С.383-384.

С некоторыми дополнениями эта позиция близка Г.Фреге, который смыслом символа называл понятие, а значением его – предметный референт.

## **§ 15. ПРИНЦИП ВСТРЕЧНОГО ГЕНЕЗИСА CONTRA ИДЕИ СЕМИОЗИСА**

При всей наивности претензий семиотики создать общую теорию знака, которая бы полноценно объяснила бытие человеческого языка, ее достоинством является попытка дать всеобъемлющее видение данного феномена, что часто отсутствует в лингвистике, поскольку последняя чувствует себя привязанной к особенностям человеческой речи с ее фонетическим строем. Является ли фонетика тем препятствием, которое мешает видеть природу языка – этот вопрос пока оставим в стороне. (Во всяком случае, опыт грамматики Ж. Деррида показателен в пользу этого сомнения.) Основной риск семиотики в том, что, пытаясь увидеть общее в самых разных знаковых системах: и в танце пчелы (их любимый пример) и в языке человека, эта наука предельно истощает смысл языка. И не случайно, что дальше примеров из области животного царства она не идет, а все экспликации смысла языка делает из его человеческого употребления. Этот недостаток не одной семиотики, но всякой позитивной науки вообще, для которой категориально недоступен процесс становления. Становление дано умозрению, оно всегда совершается за спиной эмпирического опыта, вне которого нет позитивной науки. Методологический принцип, из которого исходит философское исследование (в явном виде сформулированный Гегелем, а неявно принятый в нем изначально) состоит в том, что «высшее является ключом к пониманию низшего», «анатомия человека - ключ к пониманию анатомии обезьяны» (Маркс), «результат

венчает дело». Все это означает, что если мы хотим понять природу языка, то необходимо исследовать именно человеческий язык, но как вершину развития некоторого принципа. И как бы не хотела семиотика сказать иное, все ее достижения не выходят за рамки указанного движения мысли.

Именно по этой методологической причине достоинство семиотики состоит не в том, что она дает общую теорию знаков, а в том, что она представляет наиболее развернуто структуру человеческого языка. Попытки же сказать нечто иное переносят ее в совершенно другую область исследования, которая не имеет прямого отношения к процессам означивания – к теории информации<sup>87</sup>.

Можно согласиться, что при определенных допущениях, человеческий язык возможно трактовать как семиологическую систему и в рамках семиозиса: начинать с универсальных отношений знака, поднимаясь ко все более сложным конфигурациям. Примером такого подхода является тот вариант семиозиса, который дает Ч. Моррис. В его понимании знак находится в четырех отношениях: к «свойствам окружения или действующего лица» – и это определяет его значение, к интерпретанте как «предрасположенности реагировать тем или иным образом» на ситуацию (на выбор объекта или органа чувств»), к интерпретатору и к контексту (смыслу ситуации). Здесь нам не важно, что сами отношения знака трактуются весьма упрощенно, но стоит отнестись с вниманием к самой размерности отношений, которая является необходимой и достаточной, но допускает иное толкование.

---

<sup>87</sup> Позиция Ю.С.Степанова представить знаковую систему как элементарное ядро информационной системы (см. там же, 5-6), на мой взгляд является сильной натяжкой и не соответствует онтологической структуре знания.

Далее Моррис различает три вида означения: десигнативные, оценочные и предписывающие. Пример: *черный, хороший, следует*. Довольно часто слова имеют значения по всем трем измерениям (*старый, гордый* и проч.). В этой классификации явно не хватает четвертого типа значения: перформативного, т.к. любое слово предполагает, [я думаю или вижу, что]... «добрый», «черный, следует».

Недостаточность этого подхода будет каждый раз состоять в том, что переход на новый уровень «знаковости» будет вполне случаен или произволен<sup>88</sup>. Мы предлагаем использовать другую логику осмысления генезиса языка, логику *встречного генезиса*. В этой логике, которая восходит к трансцендентальной логике Канта и еще раньше к принципу соотношения формы и материи Аристотеля, порядок языка возникает как встреча Смысла и обозначения, как последовательное накладывание эйдетической формы смысла на материю знака, признака, указания, функции.

## § 16. СЛОВО И СИМВОЛ

Слово как слово есть речевое выражение смысла – смысла, который не может быть непосредственно зрим. Сокращая аргументацию, стоит просто иметь в виду, что речевая способность – достаточно позднее образование у отряда

---

<sup>88</sup> В работе И.И.Докучаева «Феноменология знака: Психические, социальные и культурные аспекты семиозиса». – (СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1999. – 176 с). дана наиболее радикальная попытка представить логику семиозиса как движение от простого к сложному, и именно поэтому по этой работе лучше всего видно, что каждый переход к высшему является произвольным и искусственным.

*Ното*. Свидетельством тому является отсутствие органов членораздельной речи у ранних гоминид, и это при наличии достаточно развитой орудийной и символической деятельности<sup>89</sup>.

Звуковая, а потому эфемерная субстанция *отдельного* слова, не позволяет назвать его полноценным символом, обязательная черта которого вещественная плотность присутствия. Отсюда и надо полагать, что истоки слова коренятся в символе. Слово – символически преобразованный голос (звуковой знак). И по этой же причине только весь язык слов – полноценная символическая система. «Когда по-русски мы говорим: «слово», то имеем в виду и целую речь, и отдельное предложение, и каждую отдельную часть речи <...> (так же и греч. «логос») <...> Иначе и быть, впрочем не могло, – <...> Ибо всякое отдельное слово не есть что-либо существующее самостоятельно, но – лишь узел тех процессов, которые составляют речь...»<sup>90</sup>.

Решение проблемы языка слов через обоснование его символической природы составляет характерную особенность русской школы «философии имени». С.Булгаков, П.Флоренский, А.Лосев как истинные неоплатоники видели в слове (в имени) феноменальное (символическое) выражение реально существующих эйдосов и всего идеального мира. Но образцовым символом, по образу и подобию которого выстроен весь человеческий язык, служит икона – это *выражение лица Бога*. В соответствии с методологической установкой, что высшее является ключом к пониманию низшего, икона феноменально представляет нам образец (закон) всякого иного символа: (1) вещественная, а потому

---

<sup>89</sup> См. подробнее: Ячин С.Е. Понятийное мышление в структуре сознательной деятельности. Вл-к: ДВГУ, 1989.

<sup>90</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. (Мысль и язык/Термин). Т.2. М.: Правда, 1990. С.207-208.

(2) замещающая, но вместе с тем (3) размыкающая плотность, которая (4) несет в себе весть, *выражает* смысл или представляет *отсутствующего*, (5) находясь поэтому с ним в *НЕ*-произвольном отношении. Только священные символы рода – изначально тотем, а затем икона, – способны раскрыть подлинный способ символического бытия. Если сказать иначе, то только в этом символически существе (тотеме или иконе) бытие обретает полноту своего смысла (смысл=бытия=сущего). Все остальные символы (например, произведения искусства) могут быть только приближением к этому священному образцу. Священный символ потому образцов, что он являет (выражает) *в принципе* недоступное непосредственному зрению, в то время как иные символы оставляют надежду или сохраняют возможность возвращения отсутствующего. Вся суть символа вот в этом представлении отсутствующего с полным пониманием реальности мыслимого, воображаемого или сознаваемого смысла, но, вместе с тем, невозможности какого-либо иного соприкосновения с ним.

Лингвистическая и семиологическая традиция, в соответствии с фундаментальным постулатом о произвольности означающего, так же рассматривают знак как производный от символического порядка, где «символ характеризуется тем, что он всегда не до конца произволен; он не вполне пуст, в нем есть элемент естественной связи между означающим и означаемым»<sup>91</sup>. «Иными словами, в символе означаемый предмет РЕПРЕЗЕНТИРУЕТСЯ означающей единицей через отношение-функцию ограничения; знак же <...> делает вид, что отвергает это отношение, которое, впрочем ослабляется и по сути может рассматриваться как произвольное»<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М.: Логос, 1998. С.69.

<sup>92</sup> Кристева Ю. Текст романа (глава «От символа к знаку»)// Избр.труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. С.414.

Как и во всех остальных случаях, над семиологической традицией господствует принятый ею образец: слова (знаки) обозначают предметы. То, что вовсе не в этом состоит призвание слов, обнаруживается в том напряжении, которое характерно для их функционирования. Это напряжение связи с тем целым, в котором живут слова, то есть с языковой символической системой. Свойства словесного знака (согласимся, что таковыми являются: способность вызывать представление, комбинаторность, коррелятивность и трансформационность<sup>93</sup>) могут быть поняты только в контексте символической (выражающей) природы языка именно как способ сохранения связи с целым и символическим. Принципиальный вопрос состоит в следующем: слова только вызывают представления или же еще и выражают подразумеваемый смысл? К примеру, слово «справедливость» только вызывает субъективное представление или же еще и высказывает нечто, имеющее место в бытии? Односторонность видения слова (текста) в семиологии состоит еще и в том, что данная аналитическая традиция занимает, в соответствии с принципом «смерти автора», ограниченную позицию читателя, того, у кого вызываются представления. Достаточно занять точку зрения автора-творца, чтобы интенция выражения воображаемого, идеального и должного в слове вышла на первый план. Указанные выше «свойства знака», безусловно, присущи именно словам, но это такие свойства, которые есть не столько преодоление «господства символического» в языке, сколько его собственное порождение.

Язык слов часто делает вид, что он обозначает присутствующее, уводя в тень свою родовую символическую способность выстраивать воображаемые или открывать идеальные миры.

Замеченная в деконструктивизме особенность европейской метафизики подставлять вместо отсутствия

---

<sup>93</sup> Там же. С.422.

присутствие (бытие – вместо ничто, вещь – вместо отношения и проч.) безусловно имеет основание в самом языке, в его настойчивом утверждении «это есть» (в глаголе связке «быть»). Именно эта черта [индоевропейского, греческого] языка искажает перспективу понимания его самого. Слово понимается как знак присутствующего или обозначение некоторого референта. Отсюда не удивительно, что за образец слова изначально бралось собственное имя (типа «Дион» у стоиков). Подразумевалось, что возможность сказа о трансцендентальных сущностях (об истине, красоте, благе, справедливости и в целом о мире отношений сущих) вырастает на почве обозначений вещей, то есть на базе референтной функции языка.

Та же проблема касается и символа. Смысл символического отношения может быть раскрыт только при предварительном решении *деконструктивистской задачи*. До тех пор, пока мы будем понимать символ как представление чего-то присутствующего, его телос (смысл) останется «завален» множеством других второстепенных черт. Символ может взять на себя задачу представления присутствующего (наличного), но только потому, что по своему телосу он *призван презентировать отсутствующего*. Или иначе: не потому человек владеет понятием должного, что прежде овладел понятием сущего, но именно проникнутый Понятием чего-то Абсолютного, он обретает способность мыслить в понятиях и наличные вещи.

Этот способ восприятия слова и символа восходит к коллизии мифа и логоса. Базовая установка мифологического мышления требует для понимания сущего найти его первоначало, первоэлемент, некоторого предка, то, что в целом можно назвать «*архе*»; развитое логическое мышление требует определения того, для чего это предназначено, его цель, смысл, энтелехию, что в целом можно назвать «*телосом*».



Переход от *архе* к *телосу*, который в целом был намечен греческой мыслью посредством усмотрения эйдетических форм вещей, где форма становится модусом (способом) сопричастности каждой вещи Космосу (Единому) и друг другу, где каждая вещь занимает положенное ей место благодаря своему предназначению (энтелехии), все еще остается незавершенным<sup>94</sup>. Переход к телеологическому объяснительному принципу (в дополнение к причинному или детерминистскому) все более остро встает перед современной наукой<sup>95</sup>. В системном подходе, в синергетике, в когнитивных науках такой переход фактически делается, но без ясного осознания собственных предпосылок. В той мере, в которой наука, которая все еще видит идеал рациональности в редукции сложного к простому, целого к части (а именно таков идеал научного знания, представленный физикой), которая ищет объяснение наличному существу в некоем первоначальном состоянии Вселенной (в точке сингулярности, приписывает все свойства этого физического мира тому *архе*, коим считает «Большой взрыв»), в этом отношении она по типу мышления воспроизводит логику мифа<sup>96</sup>. Наука мифологична, поскольку всецело пытается настоящее объяснить прошедшим. С этим же связана непроницаемость для научного сознания факта наличия самого мыслящего ученого. А ведь именно он является абсолютной предпосылкой науки и научного знания. Хотя ученый появляется позже того предмета, который он исследует, но именно он является ключом к пониманию самого пред-

---

<sup>94</sup> См. Конончук Д.В. От архе к телосу: становление принципа формы в греческой философии (в рукописи).

<sup>95</sup> См. Панкратов А.В. Телеология и принцип необратимости // Вопросы философии. 2003. №3. С. 73-85.

<sup>96</sup> См. Ячин С.Е. Наука как продукт диалогической трансформации структуры мифа // Вестник гуманитарного института. Вып.3. Вл-к: Изд-во морского государственного ун-та им. адм. Г.И.Невельского. 2001. С.5-19.

мета<sup>97</sup>. Только так можно понять и факт техники. Техника телеологична. Не потому появляется техника, что ей предшествует научное познание, но идея техники (технического устройства) порождает научное исследование природы. И заметим, что символический язык науки (в особенности математики) призван не для того, чтобы описывать то, что есть, но для того, чтобы представлять отсутствующие «идеальные конструктивные объекты».

Известно, насколько слабой является человеческая телесность с точки зрения способности к автономному самосохранению себя как человеческой. В строгой изоляции от предметно-символического мира культуры человек достаточно быстро утрачивает способность к членораздельному сознательному бытию. Вполне уместно характеризовать мышление как продукт интериоризированного в виде языка предметно-символического мира культуры. Постоянное и именно чувственное созерцание культурных символов жизненного мира удерживает сознание во внутреннем мире человека. Сам же внутренний мир мыслящего существа имеет квазисимволический характер, связан в некоем отношении с мысленным «созерцанием» эфемерных звуковых тел – слов.

Однако, занимая в большей мере аристотелевскую, чем платоновскую позицию, мы не станем приписывать созерцаемому смыслу эйдетического статуса, но скажем, что смысл (который мыслится) существует лишь в своем осуществлении. В итоге ранее обрисованная последовательность рождения слова: бытие(смысл) – явление(смысла) – выражение – феномен – слово, требует дополнения. Скорее всего, первичным феноменом служит некоторый предмет-

---

<sup>97</sup> Здесь и везде мы используем тот объяснительный принцип, которые впервые выдвинул Аристотель. «Более позднее в процессе возникновения будет по природе более первичным». Физика. VIII. 261a.13-14. (позднейшее по возникновению первее по природе, поскольку все возникающее несовершенно и движется к своему началу).

ный (не речевой) символ, символ единства рода, созерцание которого конструировало смысловой мир человека<sup>98</sup>.

## § 17. СИМВОЛ И ИДЕЯ

Не различая, как это принципиально устанавливает И. Кант, *идеи* («чистые понятия») и *эмпирические понятия*, мы оказываемся не в состоянии понять ни происхождение самих идей, ни происхождения вещей, ни происхождение жизненного мира человека. Вне такого различения идеи мыслятся по схеме эмпирических понятий. Именно так пытаются определить истину, красоту и справедливость как *сущность* некоторых вещей или состояний, как то *пребывающее*, что остается них в серии исторических или индивидуальных преобразований. Здесь сущность – всегда *инвариант преобразований* некоего класса предметов.

Альтернатива такова: либо красота является странным свойством красивой вещи, истина – чертой истинного суждения, справедливость – характеристикой общественного закона; либо вещь, суждение и закон – только *выражают идею* красоты, истины справедливости.

Последовательно проводя первую альтернативу, может показаться (и массовому сознанию так и кажется), что истина, красота и справедливость у каждого свои, или же существуют только «во мнении». Стоит, однако, обратить внимание масс на неизбежность вечного спора о том, какие

---

<sup>98</sup> В связи с тем, что символы рода (тотемы) нужно было кому-то сделать, следует допустить, что все развитие человечества связано с принципиальным неравенством людей. То, что одни могут только созерцать как реально существующее (в виде картины, допустим) – возможно только потому, что имеется некто, кто прежде способен это вообразить, т.е. увидеть в плане внутреннего созерцания. Думаю, что напряжение этого различия между людьми наделенными конструктивной силой воображения и массой, способной к созерцанию продукта этого воображения – существенный момент духовного или культурного прогресса человечества. Что, в прочем, не ново.

законы следует считать справедливыми, суждения истинными, а вещи красивыми. Именно это делает Сократ, когда замечает, что мнения о справедливости или красоте у людей могут быть разные, но *идеи справедливости и красоты есть у всех*.

Странность бытия *идеи* в том, что она не имеет *вот так* полагаемой сущности как инварианта преобразования класса предметов. Странно было бы считать, что справедливость есть только и исключительно инвариант преобразования множества законов, истина – суждений, а красота – произведений искусства. Эти идеи – нечто большее. Идея пребывает, но не только. Идея требует выражения, и символ есть способ такого выражения. Здесь уместно напомнить гегелевское понимание идеи как стремления, или в традиции русского неоплатонизма как *энергийного требования воплощения*<sup>99</sup>. Идея красоты *энергийно требует* прекрасного обустройства мира сущих; идея справедливости энергично требует справедливого общественного устройства (при том, что фактический закон может быть совершенно несправедлив); идея истины требует, чтобы познание служило ей, хотя в науке имеют место и прямые заблуждения, и ошибочные гипотезы.

Идея не предполагает того схематизма рассудочных понятий, на который указал И. Кант. Идея красоты не полагает никакой «схемы красоты». Имеющий место опыт схематизации искусства, познания или законотворчества имеет вполне реальное значение, но исключительно в виде «строительных лесов» соответствующих «зданий»: произведений искусства, научных моделей и конституций. Бытие последних всегда символично. По словам

---

<sup>99</sup> На возможность энергийной интерпретации идей и символов в духе П.Флоренского и С.Хоружего обратил мое внимание **В.Н. Дробышев**.

Ф.Шеллинга: «схема является для понятий тем, чем символ – для идей»<sup>100</sup>.

Идея как идея имеет *воплощенное символическое* существование и наличествует, но не как инвариант преобразования класса предметов, а как их полная совокупность. Если и можно говорить об инвариантах идей, то только в смысле музыкальной *вариации на тему* ... Вот почему идея тождественна своему, каждый раз уникальному, символическому воплощению в соответствии с принципом тождества части и целого. Идея красоты полностью воплощена в данном уникальном событии произведения искусства, так же как она воплощена в их уникальном историческом собрании.

Обратим внимание на то, что идея в своем стремлении к символическому воплощению полагает свое *Кто* или субъекта. Красота немислима<sup>101</sup> без того, *кто* ее созерцает, истина без того, *кто* познает, справедливость без того, *кто* способен различить добро и зло.

Энергия воплощает смысл. Является ли смысл чем-то отличным от энергии? Или же энергичность стремления идеи к своему символическому воплощению есть собственный атрибут смысла? Эти вопросы здесь останутся без ответа.

## § 18. СЛОВО КАК ПЛОТЬ МЫСЛИ

Рассуждая о природе слова и источнике его магической силы, П. Флоренский пишет: «Слово мы привыкли рассматривать как явление **смысла** и правильно отождествляем его со смыслом. Но мы при этом часто забываем о

---

<sup>100</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма //Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1987. Т.1. С.382.

<sup>101</sup> О мыслимости как онтологическом критерии см. § 8.

· Этот параграф написан в соавторстве с **А.В.Поповкиным**.

слове как именно **явлении** смысла...»<sup>102</sup>. Однако такая «забычивость» свойственна отнюдь не всем культурам. Так, А. Пятигорский обратил внимание на одно примечательное различие в восточной и западной метафизической позиции. Речь идет о различии в выборе «единицы философствования». «В европейской историко-философской академической традиции такой единицей безусловно является ИДЕЯ <...> *Философский текст* мыслится как текст определенной идеи, как ее материальный locus, как инструмент ее чувственной манифестации и коммуникации...»<sup>103</sup> и, напротив, единицей философствования в буддизме «... является, конечно, не идея, а текст»<sup>104</sup>. Причем текст в буддийской философии – это еще более материальный локус, чем текст в западной традиции, это «текст, включающий в себя и способы своего запоминания, и транслирования, а позднее и письменного фиксирования»<sup>105</sup>. Текстовой единицей буддийской философии, по мнению Пятигорского, может быть как отдельная сутра, так и отдельное слово или даже звук.

В целом, резюмирует Пятигорский, «то, что мы называем «буддизм», это не что иное, как пространство текстов, пространство, где нет точки, где не было бы текстов <...> В этом пространстве тексты генерируют тексты <...> Идея здесь всегда будет чем-то вторичным, производным по отношению к данному тексту»<sup>106</sup>. Эта вторичность выражается в том, что в буддизме идея «...гораздо более относилась к интерпретации сказанного, чем к самому сказанному»<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> Флоренский П.А. Христианство и культура — М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2001. С. 244.

<sup>103</sup> Пятигорский А.М. Непрекращаемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с., с. 39-40.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Там же. С. 41.

<sup>107</sup> Там же. С. 42.

Интересно сравнить с решением, намеченным П.А. Флоренским: «...слово — столь же внутри нас, сколь и вовне...». Уместно вспомнить концепцию души С.Л. Франка, согласно которой ее субстратом является *стихия душевной жизни* и слово, пока оно находится внутри нас, неизбежно пребывает погруженным в эту стихию, точнее, рождается из нее и пребывает с ней в неразрывной связи. Однако, выходя во вне, слово попадает в предметный мир, и его стихией становится предметное сознание или, в терминологии Франка — *чистый свет разума*. Таким образом, слово вышедшее вовне как бы утрачивает связь с породившей его субстратно-процессуальной основой, точнее, значение этой основы в жизни слова отходит как бы на второй план. Такая трактовка, конечно, в большей мере отражает положение дел в западной традиции, однако она плодотворна и для прояснения восточного отношения к слову именно как к материи, причем материи не в западном, а в восточном смысле, где слиты субстратность и процессуальность.

Осмыслить это различие можно в рамках греческого Логоса, понятого как единство мысли и слова.

Едва ли случайным является то обстоятельство, что первичное «Логос» одновременно означало и мысль и слово. В этой онтологической двусмысленности сокрыта возможность двоякого культурного хода к Единому, либо со стороны мысли (идеи), либо со стороны слова (текста, символа, плоти).

Однако, для восточной традиции сама эта двусмысленность трудноуловима. Так, А.И. Кобзев полагает, что в китайской философии «отсутствие развитого идеализма влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только одного рода законы — законы логики, что в итоге не позволило китайским мыслителям дифференцировать ло-

гическое, лингвистическое и эвристическое»<sup>108</sup>. Более того, немалую роль в развитии логики Аристотелем Кобзев усматривает именно в буквенном письме, точнее, во введении им в логику букв в качестве переменных для конструирования «общих матриц суждения»<sup>109</sup>. Конечно же, всегда нагруженный символическим значением иероглиф для такого конструирования не годится.

Действительно примечательной особенностью восточной метафизической традиции является то, что священномудрые исходили из предметно-символического статуса метафизических проблем и отсюда вытекало то следствие, что создаваемые ими произведения (тексты) приобретали священный характер (таковы произведения Конфуция, Дао Дэ цзин). Это позволило Р.Барту назвать восточную культуру «Империей знаков»<sup>110</sup>. Довольно интересной в этом плане видится критика китайским буддизмом, имеющем все же корни в индийской традиции, включающей разработанные логические системы *ньяя* и *вайшешика*, исконно китайских учений — конфуцианства и даосизма. Так, в работе Цзун Ми «О началах человека» конфуцианство и даосизм названы «внешними» учениями. Претензия состоит в том, что «сущность доктрин внешних учений заключается в признании тела как основы совершения всех видов действий, а не в рассмотрении изначальной основы телесного существования...»<sup>111</sup>. Цзун Ми обвиняет эти учения в уходе от прояснения природы Великого Дао, признаваемого корнем всех вещей.

В целом, отношение китайской традиции к слову, наверное, можно выразить цитатой из Чжуан-цзы: «Речь — это не просто выдыхание воздуха. Говорящему есть что ска-

---

<sup>108</sup> Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983. — 356с. С. 41.

<sup>109</sup> Там же. С. 40.

<sup>110</sup> Барт Р. Империя знаков. М.: Праксис, 2004.

<sup>111</sup> Философия китайского буддизма / Пер.с кит. Е.А. Торчинов. — СПб.: Азбука-классика, 2001.С.166.



зять, однако то, что говорит он, крайне неопределенно. Говорим ли мы что-нибудь? Или мы на самом деле ничего не говорим? Считают, что человеческая речь отлична от щебета птенца. Есть ли тут отличие? Или отличия нет?»<sup>112</sup>. Ведь для Востока «...слова изначально не имеют установленного смысла»<sup>113</sup>.

И, тем не менее, индийский мыслитель Шри Ауробиндо утверждает, что речь созидательна. Древняя ведическая культура, буддизм, а также и даосская метафизическая доктрина расширили творческую функцию речи благодаря использованию магического слова — мантры. Теория мантры, согласно Шри Ауробиндо, состоит в том, что «мантра — это слово силы, которое изошло из тайных глубин нашего существа, выношенное сознанием основополагающим и более глубинным, чем ментальное, оформилось в сердце, а не было сконструировано интеллектом, пребывала в уме, где на нем концентрировалось теперь уже бодрствующее ментальное сознание, а затем было изречено, безмолвно или во всеуслышанье, — безмолвное слово, пожалуй, считается более сильным, чем произнесенное, — именно для того, чтобы выполнить труд творения»<sup>114</sup>. Причем следует особо отметить тот факт, что сама по себе мантра есть зачастую звук или слог, которому смысл приписывается уже позднее и характеризует воздействие мантры.

Таким образом, индийский восток обратил внимание на звучание слова, тогда как китайская культура была зачарована неизменностью иероглифа, но и в том и в другом случае смысл слова являлся вторичным и возникал не до него, а, так сказать, по поводу него.

---

<sup>112</sup> Чжуанцзы Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. — М.: Мысль, 1995. — 439с. С. 66.

<sup>113</sup> Там же. С. 69.

<sup>114</sup> Шри Ауробиндо. Собрание сочинений. Т.5. Упанишады. Кена и другие. Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2002. — 480 с. С. 64.

Напротив, греческая философская традиция, которая вплоть до сегодняшнего дня сохраняется в европейской философии, в качестве источника философствования полагает саму проблему или смысл того, о чем идет речь.

## § 19. ЯЗЫК КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПОСРЕДНИК

Встреча живой души (*психе*) с настойчивым выражением «лица» Иного или жестом рождает мысль, с одной стороны, и слово – с другой. Сложность ситуации впервые оценили стоики, сумевшие различить и связать обозначающее (звуковой состав слова), обозначаемое и предмет<sup>115</sup>. Обозначаемое получило у них название «лектон», нечто «установившееся в нашем разуме» (что соответствует гуссерлианской «ноэме», то есть мыслимому или просто понятию). В дальнейшем эти три элемента обрели вид семантического треугольника Огдена-Ричардсона, чем несколько запутали дело, поскольку «вид треугольника» затемняет роль слова как универсального посредника между мыслью и предметом. Так как речь идет о мысли как таковой, то она не имеет непосредственной связи с предметным миром. При установлении слова как посредника, сразу же возникает очевидность его другой посреднической функции в актах коммуникации или в речи, обращенной к Другому. Таким образом, устанавливая посредника «между», мы получаем «крест» или два попарных отношения: (1) мыслимое – слово – предмет, (2) субъект(Я) – слово – Другой (Субъект). В соответствии со своими посредническими функциями слово имеет следующие на-значения<sup>116</sup>, совокупность которых образует его смысл.

---

<sup>115</sup> Секст Эмпирик. Против ученых. Кн. 1//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976.

<sup>116</sup> Лингвистика решает проблему значения тем, что выделяет три вида значений: субъектные, объектные и структурные. См. Березин Ф.М., Головин Б.Н. Общее языкознание. М.: Просвещение, 1979. С.141.

Мысль звучит в человеке, является манифестацией мысли и в этом отношении может быть вполне определенно обозначена как «голос».

Голос мысли дан Другому как членораздельная речь. Притом, что речь есть свое иное голоса, не всякий голос есть речь. Требование членораздельности является внешним для внутреннего голоса. Вспоминается важнейшее различие Выгодского о внутренней и внешней речи.

Мыслимое как *понятие* (допустим понятие числа, космоса, человека) никоим образом не локализовано только в индивидуальном сознании субъекта, носит интропсихических характер, о чем настойчиво напоминает феноменология. Только напоминает, ибо с понимания вот этой «объективирующей» природы мысли начинается философия и наука. Тезис о тождестве бытия и мышления лежит в основании этих человеческих предприятий. Мысль непосредственно принадлежит бытию, имеет в нем свой собственный смысл. Потому мысль – слово – предмет подразумевает онтико-онтологическое отношение бытие – язык – сущее. Слово/язык символически представляет смысл/бытие/мысль. Слово обозначает понятие, понятие принадлежит сфере смысла или бытия.

То же самое слово, но взятое в отношении к сущим (предметам) есть имя. Личности имеют личные имена, вещи – имена родовые.

Таким образом, голос и речь, слово и имя компактно характеризуют имманентные отношения самого языка как универсального посредника. Слово/язык не только орудие или инструмент мышления, его никоим образом нельзя представлять как исключительно порождения человеческой изобретательности.

## § 20. ПОЭЗИС СЛОВА

В XX веке произошло переоткрытие поэтики языка. С разных сторон подступили к тому обстоятельству, «что назначение слова не исчерпывается его функцией быть обозначением понятий; слово одновременно есть орудие осмысляющего духовного овладения опытом в его сверхлогическом конкретном существе. Факт поэзии свидетельствует о том, что опыт именно не обречен оставаться немым и неосмысленным, а имеет специфическую форму своего выражения, то есть понимания именно с той своей стороны, в которой он превышает отвлеченную мысль»<sup>117</sup>.

Между философией и поэзией существует глубочайшая связь, основанная на способности мысли направлять свое внимание «на саму логическую форму ее же самой» (там же. С.252). Мысль, направляясь на саму себя и познавая общую формальную природу сферы бытия частных, логически определимых содержаний, тем самым выходит за ее пределы и умственно овладевает запредельным ей конкретным существом реальности как таковой»(С.253). Близко об этом же говорит основной закон поэтики в формулировке Р.Якобсона: направленность высказывания на себя самое составляет существо особенности поэтической речи<sup>118</sup>.

Слово есть выражение смысла<sup>119</sup>. «Выражение» здесь должно быть понято и как явление, и как свершение. Сила и энергия слова в его выразительности. Выразительность

---

<sup>117</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия //Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С.251. Далее в тексте указаны страницы этого же издания.

<sup>118</sup> Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975

<sup>119</sup> Такова общая феноменологическая позиция. «Гуссерль фактически определил сущность телоса языка как выражение». Деррида Ж. Форма и значение. Замечания по поводу феноменологии языка// Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С.142.

можно назвать энтелехией слова. Учение о выразительности речевых выражений назовем поэтикой. В этом случае мы не вступаем в противоречие с первичным значением поэтики как учения о поэтическом искусстве, которое ему придал Аристотель, но отводим этому значению характеристику технической или формальной стороны поэтической функции языка. То, что поэтическое творчество у Аристотеля стало первым предметом поэтики – естественно. Выразительность есть собственное дело всякого художественного творения. Но уместен вопрос: что же именно и с такой особой силой хочет выразить поэтическое слово? Что остается невыраженным (или слабо выраженным) в расхожем, а вместе с тем и в научном словоупотреблении?

Эти вопросы – о смысловом содержании поэзии или смысле поэтической функции языка. Они не могли и не были поставлены авторами структурной поэтики в XX веке. Отдавая должное строгости и конструктивности постановки вопроса о поэтической функции языка в рамках данного учения, заметим еще раз, что когда мерой для слова становится знак, для лингвистики – семиотика, то смысл поэзиса слова полностью скрывает себя за технической стороной словоупотребления.

Основная заслуга структурной поэтики видится в том, что поэтическая функция стала рассматриваться не только как черта поэзии, но и языка в целом.

«Направленность на сообщение, как таковое, сосредоточенность на сообщении ради него самого – это поэтическая функция языка» <...> Любая попытка ограничить сферу поэтической функции только поэзией или свести поэзию только к поэтической функции представляет собой опасное упрощенчество»<sup>120</sup>.

Р.Якобсон выделяет шесть функций языка: 1) экспрессивную или эмотивную (связанную со способностью

---

<sup>120</sup> Якобсон Р. Указ. соч. С.202.

языкового знака выражать переживания говорящего), 2) референтивную (направленную на то, о чем идет речь), 3) конатативную или апеллятивную (направленную на адресата сообщения), 4) фатическую (направленную на поддержание контакта), 5) метаязыковую (направленную на код сообщения), 6) поэтическую.

Каждая функция имеет свою грамматическую форму, и собственно из грамматики и выводятся все названные функции.

Схематика вполне избыточна и связана как раз с неразличением *differentia specifica* слова. Так, выделение эмотивной функции никакого отношения к слову не имеет. Из того, что язык берет на себя экспрессивную роль, не следует, что это его специфическая задача. Воистину наивно утверждение, что «чисто эмотивный слой языка представлен междометиями» (с. 198). То же самое касается фатической и метаязыковой функции. Все они имеют непосредственное отношение к языку как семиологической системе, но не к слову.

В структурной поэтике поэтическая функция языка была сведена к сугубо формальному моменту, при этом была показана зависимость значения от звучания. «Рифма обязательно влечет за собой семантическое сближение рифмующихся единиц» (с.216). С формальной точки зрения «поэтическая функция проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации» (с.204).

За попытку «лингвистики прибрать к рукам поэзию как некую частную область дискурса» критикует Якобсона и всю лингвистику Бодрийяр, видя в последней еще одно идеологическое воплощение того режима экономики производства ценностей, который характеризует всю современную эпоху. («Лингвистический дискурс, представляет собой процесс накопления, производства и распределения речи как смысловой ценности».)

«Какая разница, что поэзия отрицает все законы сигнификации, – ее можно нейтрализовать, приписав по ведомству лингвистики и предписав ей повиноваться тому же принципу реальности, что и она. Но что же остается от означаемого и означающего, если они больше не регулируются кодом эквивалентности? Что остается от означающего, если оно не регулируется законом линейности? И что остается от лингвистики, если в ней этого больше нет?<sup>121</sup>»

«Поэзия – говорит Ж. Бодрийяр – это восстание языка против своих собственных законов ... это восстановление символического обмена в самом сердце слов<sup>122</sup>».

Думаю, что попытка Бодрийяра вывести поэзию вообще за рамки языка есть дань принятой им манеры экстремистски-эпатирующих выражений, но проблема поставлена точно: семиологический подход к поэзии ничего не может сказать, ни о смысле поэзии, ни о природе того наслаждения, которое от нее получает человек. Но можно сказать прямо наоборот. Поэзия – это не восстание языка против своих законов, но возвращение к собственным истокам, к тому, чем человеческий (божественный) язык является по своей природе (по смыслу своего бытия).

Позитив позиции Бодрийяра можно выразить следующим образом. Задача поэзии состоит в том, чтобы уничтожить (растворить) предметные значения слов, отработать их до конца, нарушить эквивалентность означающего и означаемого, вывести слова в зону чистого смысла, порвать с материальной зависимостью от знаков и обозначений.

Поэзия показывает нам собственную способность языка конструировать воображаемые или идеальные миры. Для этого язык и предпринимает усилия направить значения «внутри» самого выражения (сообщения). Без этого фор-

---

<sup>121</sup> Бодрийяр Ж. Указ.соч. С.330.

<sup>122</sup> Там же. С.331 и 340.

мального приема идеальное содержание слова было бы недоступно.

Если, таким образом, собственная сущность слова, его сила и энтелехия состоит в способности выражать и высказывать идеальное или воображаемое, тогда именно в силе поэтического слова эта способность находит свое наиболее чистое феноменальное воплощение. И в рамках этого же воплощения обнаруживается идеальная форма единства истины, красоты и добра. Красота есть тот способ, каким себя являет истина<sup>123</sup>.

## § 21. ГРАММАТИКА СЛОВА

Слово – сложносоставной знак, способный менять свою внешнюю форму в зависимости от контекста. Наличие внутреннего состава (приставки, корня, суффикса, окончания; разделение на грамматические роды) никак не вырастает из функций знака и обозначения, но связано с той содержательной задачей, которую решает слово в своем радикальном отличии от знака.

Слова необходимы, чтобы, обеспечивая оперативную независимость мысли от наличного состояния вещей, выражать незримое (эмпирически отсутствующее). Если знак свою опору имеет в референте или «готовом» представлении (внутреннем впечатке предмета), то слову как слову не на что опереться в своем существовании, кроме как на другие слова, на связь с ними. Эту связь и обеспечивают грамматические формы. Грамматика целиком есть порождение вот этой необходимости выражать незримый смысл, совершая вместе с тем и мысль. К этой же необходимости относится и бытие «служебных» слов, слов-связок.

---

<sup>123</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения / Он же. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис ,1993.



В §7 бытие сущего определено через выражение «универсум субстанциальных отношений, который в пределе имеет вид единства трансценденции и экзистенции», а смысл бытия сущего как отношение *сопричастности*. Эта самая сопричастность – суть грамматической формы. Грамматика есть такая форма языка (формальная структура), которая обеспечивает их *явную* причастность слов друг другу.

Именно потому от грамматического состава слова (языка) не в последнюю очередь зависит метафизика данной культуры. Язык выражает «дух народа» – говорит В. фон Гумбольдт. Вырастающая на почве такого понимания языка теория лингвистической относительности достаточно много может рассказать о зависимости видения мира от устройства (прежде всего грамматического) национального языка. Критика, и вполне оправданная, этой теории связана с тем, что последняя слишком большое значение придала различию в семантике языков (наличию или отсутствию какого-либо слова: названию цвета, предмета, терминологическому не различию понятий и пр.<sup>124</sup>) Как раз все семантические трудности преодолимы, а семантические тонкости так или иначе переводимы с языка на язык. Вообще в той мере, в которой слово имеет референт, его смысл передается сравнительно просто от одного человека к другому, от одной культуры к другой. Иначе дело складывается, когда речь идет о незримом. То, каким образом мы будем мыслить Бытие, Универсум, Субстанцию, Единое, Смысл и т.д.; различать (или не различать) реальность и действительность, материальное и идеальное, субстанцию и акциденцию – будет зависеть от того, как мы грамматически связываем слова в высказываниях. Греческий и весь европейский стиль мышления (философствования) строится путем сшивания отдельных абстрактных различений. Классический умозри-

---

<sup>124</sup> Так греки терминологически не различали «сходство» и «тождество» и это порождало специфические трудности, которые осознавали софисты и пифагорейцы.

тельный философский текст есть конструкция. Для сравнения, китайский умозрительный языковой опыт другой, для него «невозможна никакая абстрактная метафизика; характерное для него мировоззрение состоит *sui generis* в том, чтобы быть одновременно конкретным и бесплотным», в нем имеет место специфическое «смешение процесса и субстанции»<sup>125</sup>, поскольку грамматическая форма глагола и существительного здесь одна и та же.

Возвращаясь к поэтической функции слова, отметим, что чистое бытие слова как слова осуществляется не столько в собственно поэтическом произведении, сколько в философском, ибо «по определению» оно носит умозрительный характер. Зрелый философский текст состоит из слов, преобладающая часть которых не имеет предметных референтов, в нем значительная доля слов-связок и некоторое количество слов-метафор. Преимущество поэтического слова – в доставляемом им эстетическом удовольствии, которое связано с тем, что слова здесь наглядно разрывают (напрягают) свою связь со своими предметными значениями (референтами), вовлекаются в циркуляцию значений и начинают говорить о смысле бытия сущего. Поэзия пользуется тем, что замечает, как по большому счету предметы гнетут человека и потому выход из-под этого гнета, сам переход из стесненного состояния в свободное – составляют принцип всякого удовольствия вообще. Философский текст в явном виде такого перехода не предполагает. Он просто погружает человека в стихию чистого мышления, что само по себе представляет значительную трудность.

Итак, грамматика есть такой речевой механизм, который позволяет мысли двигаться, не опираясь на чувственный опыт, обеспечивает оперативную свободу мышлению с целью выражения или представления смысла. По этой причине грамматическое использование языка класси-

---

<sup>125</sup> Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск, 2002. С.55.

чески понимается как пред-ставление. Нарушение грамматических правил не очень большая помеха для представления предметных референтов, но умозрительная мысль при таком нарушении имеет риск стать совершенно невнятной. То есть когда требуется выразить чистую мысль (подразумеваемое), то это будет зависеть только от грамматической правильности речи.

Классические грамматики в XVI веке так и полагали: задача языка обнаружить мысль. Во «Всеобщей грамматике» Пор-Рояля задача слова определялась его способностью «представлять мысль»<sup>126</sup>. Такое понимание грамматики сохраняется и в современных лингвистических теориях. Так, «в трансформационной порождающей грамматике возрождено положение «Грамматики Пор-Рояля» <...> огрубленно формулируемое так: предложения обладают внутренней структурой, связанной с мыслью, и внешней структурой, отражающей произношение и написание»<sup>127</sup>.

## § 22. РИТОРИКА СЛОВА

Обращение слова к Другому мы назовем его *риторическим использованием*. Такое именование шире основополагающего, данного Аристотелем в «Топике»<sup>128</sup>, и традиционного, в целом сводящего риторику к искусству красноречия. Классическая риторика в основном была ориентирована на позицию оратора, то есть на монологическую *убеждающую* речь. Это мало соответствует реалиям современной эпохи, в рамках которой все сообщения функционируют в интеркоммуникативном или диалоговом режиме. По

---

<sup>126</sup> Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С.111.

<sup>127</sup> Демьянков В.З. Доминирующие лингвистические теории в конце XX века/ Сб. статей: Язык и наука конца XX века. М.: Российск.гос.гуманит.ун-т, 1995. С.246.

<sup>128</sup> Этот трактат является наставлением для участников спора. Важно отметить, как в этом труде Аристотель преломляет задачи логики и поэтики применительно к позиции ритора (спорящего).

этой причине в современной философии основные проблемы, поднятые еще в рамках риторики, получили развитие в прагматике (Ч.Моррис), теории речевых актов (Дж.Остин) и теории коммуникативной рациональности (Ю.Хабермас) или теории аргументации как ее основной части. В рамках коммуникативной рациональности риторическая задача была сдвинута с убеждения кого-либо на поиск и достижение согласия (взаимопонимания). Ю. Хабермас посвятил множество своих работ обоснованию такой аргументации, которая ведет к достижению согласия в некотором коммуникативном сообществе. В частности, он полагает, что основным правилом аргументации является принцип универсализации, который «делает возможным достижение согласия в моральных дискуссиях<...> исключает монологическое применения этого правила аргументации»<sup>129</sup>.

В этой ситуации оказалось, что убеждение Другого – только частный случай достижения согласия по какому-либо поводу. Таким образом, *прагматика* (и в том смысле в каком этот термин ввел Ч. Моррис, и как «трансцендентальная прагматика» Ю.Хабермаса и К.-О. Апеля) покрывает задачи риторики. Но есть веские основания сохранить классический термин – и не только как дань уважения к традиции, но и потому, что одна из сущностных задач слова риторикой выражена совершенно точно, и состоит она именно в *убеждении* Другого, в его *вовлечении* в общее дело<sup>130</sup>. Самое главное состоит здесь в мотиве использования слова/языка. Риторический (прагматический) мотив явно отличается от трех остальных, хотя и обязательно рекурсивно содержит их в себе, подчиняя задаче *вовлечения Другого*.

---

<sup>129</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – С. – Петербург: Наука, 2000. – С. 90.

<sup>130</sup> И не случайно название одной из последних работ Ю.Хабермаса называется : «Вовлечение Другого. Очерки политической истории» (русс.пер.: СПб.: Наука, 2001).

Равно как и другие модусы слова, риторический должен быть переосмыслен исходя из основополагающего для нас различия слова и знака. Убеждение словом от-лично от «убеждения» знаком. Риторическая задача слова – сделать убедительным для собеседника или оппонента незримое (всеобщее, должное, идеальное). Именно поэтому этический дискурс (согласно Хабермасу) становится топо-сом (общим местом и «топикой») теории и практики аргу-ментации. Знак (как, например, дорожный знак) «убеждает» сам собой, просто обозначая дорожную ситуацию.

Стоит вообще обратить внимание на те риторические особенности слова/языка, которые связаны с необходимостью передать незримое, и, в частном случае, незнакомое – собеседнику. При такой постановке вопроса оказывается, что так называемые риторические фигуры или тропы лишь отчасти могут быть отнесены к общим задачам риторики. Так, например, в метафоре (которая традиционно рассмат-ривается в риторике) можно выделить все четыре аспекта, не только риторические, но и поэтические, грамматические, семантические. Сложность и запутанность проблемы мета-форы как раз и заключается в том, что в теории метафоры не различаются указанные аспекты<sup>131</sup>. Метафора убеждает [собеседника], но только как знакомое респонденту сравне-ние. Грамматический аспект метафоры заключается в про-яснении мысли говорящего, поэтический – в выразительно-сти и семантический – в предметной соотнесенности. По-добным же образом можно рассмотреть и все остальные ри-торические приемы<sup>132</sup>.

## § 23. ЛОГИКА СЛОВА

---

<sup>131</sup> См. Теория метафоры: Сборник. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с.

<sup>132</sup> В античные времена риторических топов насчитывалось до сорока.

Образ языка, сложившийся благодаря Г. Фреге, Л. Витгенштейну и далее всему логическому позитивизму и аналитической философии, определяется его назначением «сообщить о том, что может быть истинным или ложным»<sup>133</sup> или его отнесенностью к фактам. Если утверждения языка не могут быть квалифицированы как истинные или ложные, то, по утверждению ранних логических позитивистов, они являются либо бессмысленными, либо связаны с неправильным употреблением языка. И хотя в дальнейшем сами аналитики такое требование к языку признали слишком категоричным, тяготение к логико-семантической интерпретации речевых высказываний осталось определяющим в данной традиции философии языка. Внутри этой традиции критическое осмысление собственных оснований вызревало через осознание ограниченности процедуры верификации суждений (К.Поппер). Процедура установления того, что называется «фактом» оказалась опосредована множеством неявных предпосылок, всю совокупность которых можно обозначить, вслед позднему Л.Витгенштейну, «языковыми играми». То, что язык ведет собственную игру, отличную от обслуживания какой-либо эмпирической фактичности, собственно и есть признание его многомерно-го бытия. Тем не менее, вопрос о месте и значении логического применения языка в его собственной игре остается.

Метафизической предпосылкой позитивистской логики является представление о понятии как общем признаке класса предметов и, соответственно, в полагании того, что назначение слова или термина обозначать этот признак. Однако данные самих позитивных наук (когнитивный подход, трансформационная лингвистика и др.) вернули ситуацию в ее исходное положение, согласно которому «логика есть наука о *чистой идее*, то есть об идее в абстрактной

---

<sup>133</sup> Философия языка. Редактор-составитель Дж.Р.Серл. М.,2004. С.13.

стихии мышления<sup>134</sup>». Только потому, что «всякое восприятие изначально полагает акт категоризации»<sup>135</sup> (поскольку человеческое мышление априорно конституировано понятиями субстанции, причинности, последовательности и проч. – см. все десять категорий Аристотеля) – только поэтому человек способен создавать понятия разного рода конкретных предметов (их родов и видов). Однако безоговорочно пойти вслед за Гегелем в универсальном понимании логики в свете современных изысканий в области языка – тоже нет оснований. Необходимо учитывать ту роль, которую здесь играет речевая коммуникация или прагматическое измерение языка. Синтез априорных форм мышления с коммуникативной структурой речевых актов вполне может быть представлен как «трансцендентальная прагматика» языка<sup>136</sup>.

Таким образом, в свете современной «трансформации философии в русле языка» логическое применение языка может быть усмотрено в том, что слово позволяет конструктивно накладывать понятия на предметный мир, на «факты». Примерка слов/понятий к фактам предметного мира это и есть собственно «логическое» или то, что порождает истинность или ложность суждений. Однако такое движение смысла от понятия к предмету (в чем состоит суть гегелевской логики) уже не может быть раскрыто в рамках классической концепции истины. Примерка слов/понятий к предметам может быть не только истинной или ложной, но и эффективной и неэффективной, правильной и неправильной, осмысленной и бессмысленной (см. следующий параграф).

---

<sup>134</sup> Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. М.: Мысль, 1975. С.107.

<sup>135</sup> Брунер Дж. Психология познания. М.: Прогресс, 1977.

<sup>136</sup> Апель К.-О. Язык и истина в современной ситуации философии// Трансформация философии. М.:Логос, 2001.

## § 24. ЯЗЫК И ИСТИНА

«Три тезиса характеризуют традиционное толкование существа истины и мнение о ее первичной дефиниции: 1) «Место» истины есть высказывание (суждение). 2) Существо истины лежит в «согласованности» суждения со своим предметом. 3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как ее исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как «согласования»<sup>137</sup>. Опора на такого рода понимание существа истины безусловно нужна для научного познания, поскольку его предметом признается сущее как таковое. И Хайдеггер не пытается оспорить такое понимание, полагая лишь, что оно является производным от способа бытия присутствия. «Не высказывание есть первичное «место» истины, но, *наоборот*, высказывание как модус усвоения раскрытости и как образ бытия-в-мире основано в раскрытии, соответственно в *разомкнутости* присутствия»<sup>138</sup>. «Истинное» – здесь будет означать «раскрывающее», а неистинное – «скрывающее». По этой причине производности ни язык в целом, ни каждое отдельное высказывание не могут разорвать свою связь с истиной человеческого бытия. Чтобы человек ни делал и ни говорил, каждый его поступок вступает в отношение соответствия/несоответствия тому, что он есть по смыслу или по истине своего бытия. В онтологическом плане истина выражает соответствие (или меру соответствия) части целому, вещи ее идее (как у Платона), или предмета его понятию (у Гегеля).

Слово трансцендирует смысл сущего, являя его так, как оно есть, высвечивая, открывая, делая для человеческого присутствия непотаенным. Начиная с древнегреческой традиции, Слово изначально полагается в связи с истиной – с непотаенным, несокрытым. Исключительно в рамках этой

---

<sup>137</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С.214.

<sup>138</sup> Там же. С.226.



онтологической связи могло появиться такое греческое предприятие как Философия. Она рождается как любовь к Истине, как ее «онтологическая жажда»<sup>139</sup>.

Но оставим в стороне миссию человека и рассмотрим только следствия такого понимания истины для языка. Проблема достаточно строго может быть сведена к вопросу о том, можно ли и если можно, то как, характеризовать *любое* высказывание в рамках существования Истины.

Прежде всего, стоит напомнить, как в свое время логический позитивизм опрометчиво пытался разделить все высказывания на истинные (соответствующие фактам), ложные (несоответствующие) и бессмысленные (никаких фактов не подразумевающие). Это было необдуманно, поскольку за сферой истины оказалась большая часть того, о чем говорит человек, в том числе и то, что утверждал сам позитивизм. И Л.Витгенштейн завершает свой «Логико-философский трактат» словами: «...тот, кто поймет меня <...> в конечном счете признает, что они [мои предложения – С.Я.] бессмысленны»<sup>140</sup>. Следует признать, что этот радикальный вывод прямо вытекает из традиционной концепции истины, целиком приспособленной для обслуживания задач естествознания. Именно поэтому данную типологию можно вполне принять, но в следующей формулировке: «Действительно *бессмысленно* требовать от всех высказываний, чтобы они соответствовали фактам или предметам». То есть логико-семантическое понимание того, что истинно, а что ложно, не способно передать всех аспектов отношения языка и реальности.

Наша общая позиция состоит в том, что любое высказывание рекурсивно содержит в себе четыре отсылки: к мысли говорящего, к тому, что имеется в виду, к «фактам» предметного мира, к Другому. За этими измерениями мы

---

<sup>139</sup> Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 48.

<sup>140</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. М.: Гнозис, 1994. С.73.

закрепили термины: грамматика, поэтика, логика и риторика языка. Понятно, что каждое высказывание будет лишь преимущественно ориентировано на один из указанных модусов. Общий тезис состоит в следующем. Независимо от того, какое применение находит язык: логическое, поэтическое, грамматическое или риторическое, – он все равно сохраняет свою связь с существом Истины, то есть может быть охарактеризован в оппозиции «раскрытие – закрытие» или соразмерности смысловому целому. Оппозиция «истинно – ложно» – только один из модусов такого соответствия и применима там, где речь идет о фактах или совокупности сущих. Общей рамкой этих характеристик является поэтическая функция слова, которая определена как отсылающая к смыслу бытия сущего. Но поскольку ни одно высказывание не может претендовать на выражение единства бытия (смысла), то фактически поэтическое применение слова/языка связано с тем, что оно *имеет в виду*.

*Поэтика истины.* Язык позволяет высказать видимое только уму. Ум способен видеть такие идеальные «предметы» как числа, законы, отношения, и поведать словами о них. Только его видению доступны такие материальные предметы как кварки, орбиты планет и электронов, черные дыры во Вселенной. Язык есть орган зрения, или, скорее осязания в чувственно ненаблюдаемом мире. Предметы мысли «ощупываются» словами и высказываются в предложениях. Было бы странно считать, что числа или кварки находятся только внутри человеческого ума, когда о них идет речь. Речь может *иметь в виду* нечто вполне объективное. В этом случае она и становится истинной.

*Где находится то, что «имеется в виду», и что это за сущность такая – здесь лучше оставить совсем без ответа. Заметим лишь, что этим способно быть разное. Конечно же, может иметься в виду идея (в сугубо платоновском смысле), но может иметься в виду и какой-то обычный*

факт; можно иметь в виду и свое настроение, а можно – заботу убедить в своей мысли другого.

Таким вот образом можно раздвинуть логико-семантический критерий истины. Например, поэтическая фраза: «Мысль изреченная есть ложь», – с логико-семантической точки зрения сама является ложной. Однако эта фраза неким странным образом вполне соответствует тому, что она имеет в виду, т.е. в поэтическом смысле она истина. (Другое дело, что неправомерно было бы использовать ее как логический аргумент).

Оперируя критерием соответствия суждения тому, что в *действительности* имеется в виду, мы бы сказали критянину: «Твое суждение *не соответствует* тому, что ты имеешь в виду, т.е. оно не истинно», – и этим разрешили бы парадокс лжеца<sup>141</sup>.

Можно еще добавить: «Если ты действительно (честно) так думаешь, ты – глупец. Если же ты так не думаешь, то ты обманщик». Что же касается последующих комментариев к этому парадоксу, то все они – свидетельство неудачи попытки втиснуть язык в узкое ложе его логического применения.

Обратим внимание на то, что по-этика истины уводит нас в область этики.

Хотя уже Аристотель в своей «Поэтике» сделал определенный крен поэтики в сторону искусства, совсем не трудно у него обнаружить связь поэтики с этикой (в ее современном понимании). Подражание, в котором Аристотель видит существо искусства, в идеале есть подражание должному. «Задача поэта – говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости». <...> «Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории» (Поэтика. 1451 b. Т.4. С.655).

---

<sup>141</sup> Подразумевается классический парадокс «Критянин», когда некто говорит: «Все критяне лжецы».

Здесь же, в области поэтики истины, находятся многие великие философские высказывания. Вот Гегель формулирует основную позицию своей философии: «Истинное должно быть понято не только как субстанция, но и как субъект». Логически позитивист бы сказал, что поскольку это суждение нельзя свести к протокольному (фиксирующему некоторый факт), то оно бессмысленно.

Поскольку всякое высказывание нечто имеет в виду, оно так или иначе относится к Истине, но не каждое из них поэтически ориентировано на нее. Феноменологически чистыми образцами поэтически истинных высказываний являются суждения долженствования, которые имеют в виду, что некий предмет, явление или поступок должны соответствовать некоторой идее.

С формальной точки зрения все суждения, которые что-либо предписывают или оценивают, т.е. соотносят фактическое с каким-то образцом или идеалом – являются формально по-этическими. И в такой же степени как обычные суждения большей частью не отвечают формальным идеалам логичности (формально являются ложными), так и по-этические высказывания в основном неистинны, т.е. ориентированы не на идеалы, но на идолы.

Когда современная наука ставит перед собой вопрос об этическом дискурсе (Хабермас), то это означает требование разъяснения, что же именно имеется в виду, когда ученый занимается исследованиями. Является ли это познанием Истины или же формой закрепления своего приоритета и коммерческого успеха? Иными словами наука столкнулась с тем, что логико-теоретическая истинность научных суждений вступила в противоречие со смыслом научного познания, которым изначально была Любовь к Истине.

### *Грамматика истины*

Чтобы высказывание не имело в виду, в любом случае оно должно быть правильно. За правильность представления мысли отвечает грамматика. Уже само наличие грамматического образца, который имеется в виду, формально устанавливает принадлежность правильной речи – Истине. Когда человек неправильно выражает (представляет) свою мысль, его спрашивают: «Что вы этим хотите сказать?» Т.е. в случае неправильной речи становится вообще неясно, что именно человек имеет в виду. Так суждение: «зеленый ... сидит», – неправильно передает мысль «зеленый кузнечик сидит».

### *Риторика истины*

Высказывание может намеренно скрывать то, что в действительности имеется в виду. Вот почему в ситуации, когда человек стремится донести свою мысль другому, то есть риторически ориентирует свою речь, уместно в поле истины разделить высказывания на честные и нечестные. «Честное – нечестное» становится риторическим способом раскрывающе-скрывающего бытия присутствия. Здесь могут получить соответствующую характеристику перформативные суждения, которые с формально-логической точки зрения неуязвимы. Суждения типа: «Я собираюсь идти гулять», «Я полагаю, что это справедливо» как таковые не могут быть логически опровергнуты. И в современной ситуации всеобщего плюрализма, когда каждый имеет право на свое мнение, этой неуязвимостью пользуются повсеместно.

Так же и риторические тропы. Вполне возможно говорить о истинных (честных) метафорах и метафорах бесчестных, поскольку они уводят от сути, не раскрывают, а скрывают намерения говорящего.

Язык всегда сохраняет свое отношение к Истине и ровно в той мере, в которой мысль принадлежит бытию.

Обратим внимание на логическую неуязвимость слова. Слово имеет в виду то, что имеет. Отдельное слово (и мысль, выраженная в одном слове) всегда Истинно. Истинно потому, что не подразумевает ничего кроме самой мысли, то есть здесь оно самореферентно.

Поэтическое выражение принадлежит истине, потому что представляет собой развернутое в дискурс слово и проходит через субъективность поэта. Такова Истинная поэзия, поскольку она способна передать смысл того, что имеется в виду. Если же некоторое высказывание не способно передать смысл того, что имеется в виду, оно тем самым не становится ложным, его лучше обозначить неистинным. («Похищенным словом» – по Р. Барту). Основным способом похищения слов являются разного рода оценки и оценочные суждения. Большая часть оценочных суждений неистинна, поскольку они противопоставляют субъективную позицию Единому смыслу. Барт именно этим характеризовал плохую поэзию, что она выставляет субъективность автора, выражает не смысл бытия сущего (о котором идет речь), но отношение поэта к нему.

Слово же, развернутое в последовательность логических суждений, подхватывает и низводит Истинность смысла до частных. Только в этом случае уместно сохранить классическое противопоставление истинных и ложных суждений.

Таким образом, язык всегда и во всех отношениях имеет дело с Истиной. Как таковой он есть слово-λόγος. Но одновременно и вместе с тем он есть слово-сказание, слово-μῦθος.

## § 25. СЛОВО КАК МИФ И КАК ЛОГОС

---

· Параграф написан в соавторстве с Д.В. Конончуком

Слово всегда и во всех отношениях имеет дело с Истиной, и слово всегда и во всех отношениях есть Сказание. Эта антиномия слова бинарно рассекает его поэтику, логику, грамматику и ретиорику.

Обратимся к греческой традиции, в рамках которой впервые в истории Слово было помыслено в своем антиномичном онтологическом статусе. Так помысленное Слово считалось не просто привилегией, но сущностью человека как такового: на это указывает, в частности, само традиционное для греков понимание человека как ζῶον λόγον ἐχὼν – «словесного», «рассуждающего» животного<sup>142</sup>. Слово является сущее так, как оно есть, высвечивая, открывая, делая для человеческого присутствия непотаенным. Именно в этом смысле греческое Слово рассматривается как Истина – ἀληθεια – непотаенное, несокрытое. Вместе с тем Слово является скрепой родовых связей, сказанием, объединяющим людей в понятном им мире. Именно эти два полюса единого смысловых поля были закреплены в значения слова как *Слова-λογος* 'а и как *Слова-μῦθος* 'а.

Оба Слова – и Миф, и Логос – представляли собой тот контекст Единого, из которого представлялось возможным любое познание, любое высвечивание, любая алетейя-истина. Но качественное их различие в том, что *слово-μῦθος* – это слово традиции (сказание, предание, в конечном счете, *толки*<sup>143</sup>), а *слово-λογος* – это Слово разумного Космоса,

---

<sup>142</sup> На первых же страницах «Метафизики» читаем: «Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями (λογισμος)» (Met. I 1 980b; Аристотель. Указ. соч. С. 65)

<sup>143</sup> Связь хайдеггеровского концепта *толков* как своеобразного «слова» das Man с мифом совершенно не случайна. Одно из значений μῦθος – как раз молва, толки, слухи.

гармоничного, данного к пониманию в своем мерном геометризме. Такое двойное понимание слова представляет собой сугубое завоевание греческого философского образа мышления.

Противопоставление божественно-традиционного и разумно-ургического начал нашло свое воплощение в греческом языке (помимо антиномии Мифа и Логоса) в целом ряде других антиномий. Структура всех этих антиномий одна – по сути дела они отражают противопоставление смысловых горизонтов, из которых понимается все сущее – старому, антропоморфному, гилозоистическому миру приходит на смену мир новый, социоморфный, устроенный «по образу и подобию» полиса. Помимо  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  –  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  к такого рода антиномиям относятся также 1) антиномия  $\theta\epsilon\mu\varsigma$  (либо  $\theta\epsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$  – божественный закон, древнее непреложное установление, освященное традицией) –  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  (человеческий закон, установление, артикулирующее некий порядок как таковой. Этим словом обозначались как общие законы управления государством, так, например, и принципы построения гармоничной мелодии, например  $\nu\omicron\mu\omicron\iota$   $\kappa\iota\theta\alpha\rho\omega\delta\iota\kappa\omicron\iota$ , кифарные мелодии у Аристофана, или  $\nu\omicron\mu\omicron\iota$   $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\iota\kappa\omicron\iota$ , военные мелодии у Фукидида<sup>144</sup>. 2) антиномия  $\omicron\nu\omicron\mu\alpha$  (понятие как синкретичное единство означаемого и означающего, имя как «стихия мифа»<sup>145</sup>) –  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha$  (понятие как  $\kappa\alpha\tau\alpha$   $\alpha\upsilon\rho\rho\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ , раскрытое на агоре, выявленное в результате всматривания «сверху» ( $\kappa\alpha\tau\alpha$ ) на понимаемую вещь как целое, имя как *собственное* вещи); 3) антиномия  $\mu\epsilon\tau\rho\nu$  (причина как мера, заранее фатально предопределенная, и определяющая –  $\mu\eta\delta\epsilon\nu$   $\alpha\upsilon\gamma\alpha\nu$ , «ничего сверх ме-

---

<sup>144</sup> Примеры взяты из статьи « $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ » электронной версии древнегреческо-русского словаря И.Х.Дворецкого (Гурин С. Alpha. Древнегреческо-русский словарь. [Электронный ресурс] – Томск, б.и., 2002. – Режим доступа: URL: <http://gurin.tomsknet.ru/alpha.html>

<sup>145</sup> Лосев А.Ф. Миф - развернутое магическое имя // Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 404-419.



ры»<sup>146</sup>; уместно сравнить этимологию *μετρον*-меры с *μητηρ* (мать, порождающая причина, источник) и с *μοιρα* (удел, судьба) – *αττια* (причина как конкретная, явленная вина, набор действий, на основании которого нечто произошло). Видимо, первым по времени философским текстом, в котором Миф и Логос уже четко противопоставлены, является платоновский «Протагор»<sup>147</sup>.

Самой философии сюжет «философия мифа» знаком гораздо лучше, чем «философия логоса» по той простой причине, что последний есть она сама, а познание ближайшего всегда трудней отстраненного. Но это имеет то следствие, что философия склонна монополизировать право на трансценденцию смысла. В итоге более привычным в философии стал аналитический дискурс, дискурс различения. А.Ф.Лосев, на первых этапах своего творчества тотально склонявший философию на сторону мифа, тем не менее, дискурсивно целиком оставался на стороне аналитического образа философствования. Опыт философии-сказания реализовали как раз те мыслители, которых не очень интересовала проблематика мифа: это Кьеркегор, Ницше и Хайдеггер. Другим типом философии-сказания является творчество наших великих писателей Достоевского и Толстого<sup>148</sup>.

Слово-Миф не в меньшей степени, чем Слово-Логос, сказыванием высвечивает потаенный мир, выражаясь словами Элиаде, «рассказанный» однажды, т.е. открытый, миф становится аподиктической истиной, в нем абсолютная прав-

---

<sup>146</sup> Платон. Хармид 165 а // Собр.соч.: В 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1994. С. 356.

<sup>147</sup> Два противопоставления *μυθων* и *λογων* в: 320с и 324d. // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. – С. 430, 434.

<sup>148</sup> Не без основания И.И.Евлампиев считает Достоевского величайшим русским философом. (См. И.И.Евлампиев. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Алетейя, 2000).

да»<sup>149</sup>. Поэтому, вполне возможно посмотреть на этот модус слова как трансцендирующий *αληθεια*.

## § 26. СМЫСЛ И ЯВЛЕНИЕ

Смысл понимается, дается в понятии. Связь смысла с пониманием является ключом к разгадке того и другого. *Понимание* всегда есть понимание *смысла*, а понимание смысла есть *видение связи* части и целого. Отсюда смысл чего-либо – это и есть сама связь, *причастность* части целому. Если совсем коротко, то смысл – это отношение причастности. Будем только иметь в виду, что это отношение полностью раскрывается в человеческом понимании, поскольку только человек способен раскрыть бытие сущего (части) в контексте Мира-как-Целого. Вне этого понимания Мира существуют только явления/значения. Слово призвано выражать или трансцендировать предустановленное любому сущему единство мира, как *его* (сущего) смысл.

В особом, но очень характерном случае понять смысл чего-либо всего лишь означает понять его *назначение* в той системе, в которой оно возникло и существует. Мы косвенно имеем в виду смысл бытия данной вещи, когда называем ее *явлением*, подразумевая, что она *является* чем-то значимым для целого или для кого-то. Я понимаю, что такое нож, вилка и пр. поскольку знаю их назначение, т.е. то, для чего они сделаны и чему они *служат*, чем они *являются*. Будет во многом справедливо сказать, что смысл есть служение. Самым простым выражением заботы человека о смысле являются вопросы: Для чего? Зачем?[это нужно]. Чему? [это служит]. Чем? [это является для ...]. (Фразы типа: «Какой в

---

<sup>149</sup> Элиаде М. Указ. соч.– С. 64

этом смысл?», «Что это значит?» – легко заменяются названными).

Так, смысл (значение) слова есть то место, которое слово занимает в языке. (Слово *служит* человеку для указания, обобщения, выражения и пр.). Понять смысл поступка – увидеть его [назначение] в контексте ситуации данного человека. Вопрос о смысле жизни имеет такой же характер. Каково назначение человека в Мире? Почему он есть? Чему он служит в становлении бытия?

Хитрость смысла (и понимания) в том, что он всегда *отсылает*. В отсылке [к другому целому] состоит логика смысла. Смысл нельзя увидеть и «схватить» в самой вещи, но его нет и в том целом, которому эта вещь принадлежит. Все это дает основание определить место смысла на поверхности, на границе, в самом пространстве различия (см. Ж. Делез «Логика смысла»). Так, смысл слова проясняется в контексте фразы, смысл фразы – в контексте произведения, смысл произведения – в контексте языка, смысл языка – в контексте культуры, смысл культуры в контексте истории, смысл истории в контексте становления бытия. Точно так же, задавая вопрос о причинах того или иного явления, мы попадаем в такую же ситуацию бесконечной отсылки. В итоге у всех вопросов будет один и тот же предел, который выражается двумя фундаментально взаимосвязанными вопросами: Почему нечто (Мир) есть, а не наоборот не есть? Как возможно, что в этом Мире существует тот, кто задает эти вопросы?

Дело же все в том, что мы понимаем потому и постольку, поскольку *причастны* понимаемому, *открыты* для него. В акте понимания мы как бы ставим себя на место другого, в некотором отношении становимся тождественны ему. С внешней стороны понимание довольно часто реализуется через мышление по аналогии.

Вот эта определяющая понимание способность человека становиться на место другого (быть там, куда брошен взгляд) характеризует нашу универсальность. Да, человек

есть *часть* целого (Мира, Бытия), но особая, *универсальная* часть, *тождественная* целому. Поэтому о нем можно сказать, что он есть «бытие, которое внутри себя самого открывает присутствие реальности как таковой – реальности в ее всеобъемлющем существе, в которой соучаствует и все остальное, конкретно сущее»<sup>150</sup>.

Вопрос о смысле может быть обращен к любому явлению, но в силу *отсылающей* логики смысла этот вопрос концентрируется в смысле человеческого бытия. Так, можно спросить: почему возникла жизнь, допустим, на Земле? И это будет научный вопрос. Но этот вопрос не тождественен философскому «почему вообще существует жизнь? Какую роль она играет в мироздании?» – это и есть вопрос о смысле жизни. Этот вопрос сразу отсылает нас к тому обстоятельству, что жизнь представляет из себя иерархические ступени движения от простого (одноклеточных) к сложному (дифференцированным живым организмам). Ступени жизни завершаются сознательной жизнью, а потому вопрос о том, почему есть жизнь, мы сразу должны отослать к ее высшему проявлению – человеку.

Таким образом, хотя любой предметный вопрос может быть из научного переведен в философский, однако в качестве смыслового горизонта он будет всегда предполагать вопрос о смысле бытия самого человека. Задавая любой вопрос, нужно просто обратить внимание, что под вопрос ставится сам спрашивающий. Интересуясь, почему дует ветер, мы ставим гораздо более фундаментальную проблему, как возможен в этом мире тот, кто способен задавать вопрос: «Почему дует ветер?» И в целом – как возможен вот этот род понимающего [человеческого] бытия.

Сказанное делает понятным известное психологическое различие [«объективного»] значения и [субъективного]

---

<sup>150</sup> Франк. Реальность и человек. М., 1997. С. 259.

смысла<sup>151</sup>. Так называемый субъективный смысл есть указание на то, что только в горизонте человеческой субъективности (в горизонте его понимания) объективные значения обретают свою полноту и завершенность. Данный в понимании смысл сущего является, он презентует целостность бытия сущего, то есть не только то, чем эта вещь сейчас является, но и в перспективе всех ее возможностей.

## § 27. СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА

Различение смысла и значения составляет одно из важнейших условий понимания языка, а скорее всего, и остального мира. Дж. Р.Сёрл несколько преувеличивает, утверждая, что современная философия обязана своим происхождением Г.Фреге, который последовательно провел различие между смыслом и референтом имени<sup>152</sup>. Различие едва ли не очевидно. Оглядываясь на историю предельно запутанной проблематики отношения смысла и значения слова можно заметить, что ключевым в этой истории является понимание слов (звукосочетаний) как знаков некоторых «представлений в душе», которые «имеют значение в силу соглашения»<sup>153</sup>. Являются ли эти представления созерцанием или отпечатком идей (как у Платона и у последующих реалистов) или же обобщенным представлением вещей (в чему склоняется Аристотель и последующие номиналисты), здесь остается общим сам

---

<sup>151</sup> Это объясняет важность психологического учения о смысле. См. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 2003. 2-е издание .

<sup>152</sup> Философия языка/ Ред.-сост. Дж.Р.Сёрл. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С.7.

<sup>153</sup> Аристотель. Об истолковании (16а) // Сочинения: в 4 т. Т.2.М.: Мысль, 1978. С. 93, 94.

принцип понимания отношения мышления и слова: слово обозначает наличное представление, *уже существующее* где-то в сознании (в душе). Заметим, что соссюрвовское «означаемое» вполне соответствует аристотелевскому «представлению».

В заслугу Г.Фреге следует отнести то, что он радикально отказывается поместить смысл (мысль) во внутренний, психический мир человека. «Мысль не относится ни к представлениям из моего внутреннего мира, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых объектов»<sup>154</sup>. Смысл препозиции: « $2 \times 2 = 4$ » никак не зависит от психических состояний людей.

С другой стороны, очевидно, что имена/слова обозначают (имеют в качестве референтов) или могут обозначать как единичные вещи (тогда это будет «имя собственное»), так и эмпирические классы предметов – тогда слово будет означать их общий признак. В рубрикации Канта такие референты – суть представления или «эмпирические понятия». Вся последующая философия в принципе усвоила тот кантовский урок, что *чистые понятия* или *идеи*, то есть понятия, содержание которых выходит за пределы возможного опыта<sup>155</sup>, не могут быть помыслены в логике эмпирических. Если бы во времена Канта была известна проблематика связи языка и мышления<sup>156</sup>, то его воззрения допустили бы следующий вывод: чистые понятия – суть смысл слова как такового. Слова: «время», «пространство», «причинность», «отношение», – сказал бы Кант, не имеют референтов, их смысл может только мыслиться. Поскольку же именно чистые понятия устанавливают принципы рассудочных понятий, а последние устанавливают правила

---

<sup>154</sup> Фреге Г. Мысль: логические исследования // Философия. Логика. Язык. – М.: Прогресс, 1987. С.43.

<sup>155</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С.229.

<sup>156</sup> Ее позже открывает В.фон Гумбольдт.

представлений и эмпирических понятий, то законом или собственным принципом слова является именно смысл, а не референция.

Позиция Г. Фреге в некоторой мере упрощает дело. Насколько можно судить, он не различает в мышлении градацию понятий от «чистых» до эмпирических, хотя в его заслугу, безусловно, входит понимание *противоположности генезиса* смысла и значения слова. К этому же стоит добавить, что слова имеют значения (референции) не только относительно предметов и их общих свойств, то есть семантические значения, но и относительно других слов – в своих грамматических значениях, и относительно респондентов, на которых оно призвано воздействовать, – в своих риторических или прагматических значениях.

Используя трансцендентальную логику И. Канта – логику *встречного генезиса*, – мы способны увидеть не только различие смысла и значения, но и то, что в слове происходит их встреча. Конечно, при встрече в слове смысл и значение не остаются в механическом соседстве, но вступают во взаимопроникающее отношение формы-эйдоса и материи так, что значение становится одной из зон смысла, а смысл обретает способность к обозначению. Слова действительно способны обозначать «готовые» представления, намерения, настроения, но в этом качестве они вполне подобны знакам. В своем собственном генезе слова выполняют иную роль – они свершают мысль[смысл]. Знаки – обозначают, слова – осмысляют.

В §13 показано, что слово и противостоит знаку, и полагает его как форма свою материю. При этом только слову дано выразить смысл, знак – сам по себе только обозначает, но в зоне влияния слова и смысла обозначение (указание) обретает форму значения. Здесь значение становится о-смысленным обозначением. Такая трансцендентальная диалектика отношений слова и знака в

целом соответствует отношению *чистых* и *эмпирических* понятий у Канта.

Соотнесем сказанное о смысле и значении слова с тем пониманием смысла, которое дано в §§ 7 и 23. Смысл был понят как отношение со-причастности целому или всеобщему. Такая сопричастность всеобщему постигается в *понятии* предмета. Сказать, что смысл и понятие тождественны, препятствует только то, что понятия бывают чистые и эмпирические. Только относительно первых это тождество будет действительно.

Заметим, что во всех контекстах вопроса: «В каком отношении Вы видите [мыслите, полагаете и проч.] это?», – слово «отношение» эквивалентно «смыслу». Отношение – есть чистая универсальная форма и способ генезиса смысла. Самой элементарной операцией, порождающей смысл, является различение. (Напомним основополагающее у Ф.де Соссюра: «Язык начинается с различения»). Таким чистым *идеальным* различением, которое не имеет места в эмпирическом мире, но в то же время обладающим высшей степенью реальности, является отрицание. Отношение: «*X* не есть *У*» – не может быть эмпирически фиксировано. То, чем «*X*» не является, не может быть предметом чувственного созерцания. Отрицание, негация сущего (вещи или свойства) видимо только уму и выражаемо исключительно словом. Способность видеть отношения между вещами или их свойствами, видеть как континуум возможностей, как виртуальное пространство, как пустоту отсутствия, ждущую своего наполнения, есть исходное условие для того, чтобы могла развернуться творческая и свободная деятельность человека. Континуум чистых отношений [отсутствия] есть континуум смысла, который, прежде всего, заполняется, *размечается* словами. Здесь слова имеют силу возможных проектов для прочих более весомых вещей.

Отношения между словами в континууме чистых отношений обретают силу позитивного взаимодействия.



Такого рода отношения между словами (их трудно назвать материальными взаимодействиями) суть их о-смысленные значения (взаимные референции). Значения слов возникают в отношениях с другими сущими: другими словами, знаками, людьми, предметами. В бесконечном пределе всех возможных отношений, в которые может вступить слово совокупность его значений уравнивается со Смыслом слова.

Трансцендентальность смысла относительно эмпирического поля значений является тем основанием, в силу которого смыслу приписывается субъективное существование. Значения слов или человеческих ситуаций действительно объектны и эмпиричны, поскольку приписаны состояниям вещей, но вместе с тем находятся в поле возможных смысловых интерпретаций. Так называемый «личный смысл» – это только «случай особой важности» в континууме тех отношений, которые идеально полагаются словом или ситуацией. Субъективность здесь имеет место как *случай* трансцендентальной субъективности (интерсубъективности) поскольку изначально понятно, что общий смысл слова или человеческой ситуации может быть развернут только в бесконечной совокупности частных субъективных перспектив, то есть как совокупность личных интерпретаций. Никто не может сказать, что своим личным полаганием смысла данного высказывания он исчерпал все возможные аспекты его рассмотрения. Таким образом, отсылка к личному смыслу как конечной инстанции, лишена достаточных логических оснований.

Способность понимающего отношения к вещам производна от понимающего отношения к словам. Слова научают видеть вещи в их связи с целым или всеобщим, в их со-причастности, то есть воспринимать вещи согласно их понятиям. Когда мы говорим, что слово выражает, а не обозначает понятие, то имеем с виду, что слово есть его собственная внешняя форма, его «видность» – то, что *формирует* саму мысль.

## § 28. ЯЗЫК, ВРЕМЯ И СМЫСЛ

Речь звучит во времени, есть временная последовательность звуков. Самое важное, что речь ставит человека перед дилеммой: либо *слышать*, как она звучит, либо *понимать* ее смысл. Для того, чтобы понимать, что означает последовательность звуков (или букв) *с-т-о-л*, нужно именно *не* слышать их как последовательность. Соответственно, чтобы понимать смысл читаемого текста нельзя актуально воспринимать буквы и слова, из которых он состоит. Как только вы начинаете «видеть» написанное, вы утрачиваете смысл читаемого<sup>157</sup>. Смысл слова, фразы, текста раскрывает себя только в режиме вневременного события. В этом случае звучащее слово только и способно отослать нас к понятию. Понятие вне текущего времени. Понятие круга как значение слова *к-р-у-г* принадлежит измерению вечности. На этом субъективно реальном *факте* и построен весь платонизм и вся метафизика.

Э. Гуссерль в своем анализе восприятия времени не берет во внимание то, как человек воспринимает речь. Именно поэтому для него операция сознания состоит только в том, чтобы *удержать* во времени слышимое<sup>158</sup>. Обращение к опыту говорения и слушания позволяют трактовать операцию сознания как *радикальный перевод* временного процесса в вечное.

Следует отметить, что используемые феноменологические образцы восприятия времени оказывают существенное влияние на концепцию временности сознания. То, что Гуссерль в качестве такого образца использует музыкальный

---

<sup>157</sup> В этом месте обычно приводится притча: дураку показывают пальцем на Луну, а он смотрит только на палец.

<sup>158</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Логос, 1994.

темп, безусловно влияет на его выводы, скорее всего ограничивает их. Так, замечание Левинаса, что фальшивая нота разрушает всю концепцию темпоральности Гуссерля, вполне показывает эту ограниченность. Но такой же ограниченностью обладает и образ бессонницы у Левинаса.

Если же в качестве главного феноменологического образца использовать темпоральность речи, то свое объяснение могут получить и фальшивая нота, и бессонница. Такая нота прерывает перевод времени в вечность – в этом и будет состоять ее смысловая фальшь. Бессонница по определению характеризуется утратой сознанием конструктивной активности. В норме оно действительно должно спать. Сознание «застревает» внутри, тогда как его предназначение состоит в том, чтобы пересекать границу.

Это феноменологическое обстоятельство восприятия смысла «протекающего» можно действительно трактовать двояко. Либо как субъективное конструирование вневременного из временного (тогда смыслообразование предстает как *нарушение* порядка времени), либо как субъективный прорыв к вечности, *преодоление* временного порядка. В логическом плане выбор между этими двумя моделями имеет тот же характер, что и в парадоксе континуума, то есть в проблеме соотношения актуальной и потенциальной бесконечности.

Позиция Г. Кантора и многих других математиков и философов, которые полагали, что идею актуальной бесконечности невозможно элиминировать ни при каких обстоятельствах, что мыслимость потенциальной бесконечности (таковой является и идея текущего времени) обусловлена именно тем, что фоном является актуальная

бесконечность (вечность) – эта позиция представляется мне более убедительной<sup>159</sup>.

Таким образом, сознание-субъект обретает прочную онтологическую опору, если принять, что формальной структурой его бытия является вечность. То, как человек проживает свое присутствие в нераздельности прошедшего и наступающего, проживает свое ЕСТЬ! – это и есть образ вечности – образ Настоящего [действительно, истинного] времени.

Данную позицию можно считать неоклассической, поскольку, с одной стороны, полностью восстанавливается связь «вечность – время – сознание», но вместе с тем в качестве феноменального факта бытия сознания рассматривается речевое смыслообразование: речь и язык прорывают человека в вечность. Это тот факт, которым классика в общем не оперировала.

## **§ 29. СО-ЗНАНИЕ КАК РЕКУРСИВНАЯ СТРУКТУРА РЕФЛЕКСИИ**

Все живое основано на рекурсивном различении внутреннего и внешнего мира. Внутренний мир (феноменологически выражаемый в способности ощущений, чувств, переживаний) дан всему живому как особое измерение бытия (или как само бытие - *Dasein*), на котором отражаются и «записываются» внешние *в-впечатления*. (В состав этих впечатлений входят не только образы внешнего мира, но и физические состояния самого живого тела). Особенность восприятия простого животного в том, что эти впечатления не задерживаются внутри, но сразу выводятся вовне, в некоторые реакции или действия тела. Животное, поэтому, *не владеет* своим внутренним миром, в том смысле, что не

---

<sup>159</sup> Койре А. Заметки о парадоксах Зенона//Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс,1985.

может произвольно удерживать впечатления и затем выстраивать из них новые формы. В первичном опыте сознание ведет свое начало от ситуации отсрочки или опосредования, когда вместо того, чтобы действовать, приходится где-то внутри себя откладывать на память, держать в уме, воздерживаться (здесь нужно вспомнить гуссерлианское *эпохе* и тот смысл операции отсрочивания, который вложен Деррида в неографизм *differance*)<sup>160</sup>. Так обнаруживается, что сознание есть то, что отсрочено в самый момент действия, тот смысл, который не может быть реализован *в этой* деятельности, *вот в этом* присутствии. Так сознание оппозиционирует действию, всегда выступая в качестве его задержки. С очевидностью это происходит благодаря рефлексии. Структура рефлексии – это структура «двойного зеркала», то есть она выполняет задачу отзеркаливания впечатлений так, что они не выводятся наружу в реакции (в действия) тела, но остаются внутри и потому образуют субъективно реальный мир. Только эта структура отзеркаливания открывает живому, что он является носителем особого измерения бытия, *вот этого* первоначального «зеркала» (бытия в чистом виде). Функцию отзеркаливания выполняет символ (знак, слово, язык)<sup>161</sup>. При этом роль символа двойная. С одной стороны – «линзы», которая концентрирует (генерализует) впечатления и фокусирует внимание живого субъекта на главном (существенном) в предметном мире, который обозначается словом; с другой стороны –

---

<sup>160</sup> «Differer в этом смысле – значить медлить, значит прибегать осознанно или неосознанно, к временному и выжидательному посредничеству обходного маневра, подвешивающего осуществление или исполнение «желания» или «воли», реализующего их, следовательно, в режиме, который отменяет или умеряет их реализацию». Деррида Ж. Различение// Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С.176.

<sup>161</sup> В подтверждение тезиса можно использовать весь спектр теорий от психофизиологической идеи «второй сигнальной системы» (по Павлову) до философской интерпретации человека как «символического животного» (по Кассиреру).

маленького зеркала, которое удерживает впечатление внутри. Можно допустить, что «природа» первоначального зеркала (чистого бытия) и символа одна и та же. Это есть Логос, но вставший в рефлексивное отношение к себе самому.

«Знаю!» в смысле «сознаю» – это есть рекурсивный процесс бесконечного взаимного отзеркаливания «предметов» внутреннего опыта между первичным зеркалом переживания своего присутствия и символическим зеркалом рефлексии. «Знаю» – фиксирует сам факт процесса внутренних отсылок и ровно столько времени, сколько это отзеркаливание длится. Поскольку же отдельных символов не бывает, все они встроены в символическую систему (язык), то завершение отдельного «знаю!» не прекращает «Знаю!» вообще. Со-знание сохраняет себя посредством постоянного воспроизводства рефлексивной структуры первичного и вторичного зеркала. С этой точки зрения индивидуальное сознание равномошно тому индивидуальному комплексу знания, которое рекурсивно циркулирует внутри человека. Я – есть тот комплекс впечатлений (единство апперцепции по Канту), который удержан во внутреннем мире. Как удержанный внутри он и является комплексом Знания. Но то, что Я знаю, не есть Я. Знание есть Иное во мне.

### **§ 30. РЕКУРСИВНОЕ И ДИСКУРСИВНОЕ В СЛОВЕ**

В классическом для лингвистики различении языка и речи диахронному (хроническому) порядку речи соответствует именно дискурсивный порядок. Речь есть дискурс. Но любая значащая единица речи остается таковой только потому, что сохраняет смысловую связь со своим смысловым целым, то есть языком, место обитания которого – вечность. Живой язык активно сопротивляется попыткам его носителей дискурсивно разорвать его смысловую ткань. Для этого он использует свои

фонетические, грамматические и семантические ресурсы (заполняя ими постоянно возникающие разрывы смысла между словами). Такое историческое движение – или становление – живого языка, и вместе с ним – речи подчиняется логике рекурсивности.

То обстоятельство, что речь, начиная с Декарта и вплоть до нынешнего времени, преимущественно понималась как Дискурс, спровоцировало вполне определенный способ осмысления жизненного мира, именно как Дискурса власти. Ибо «разделяй и властвуй!» Небрежение рекурсивным планом языка и речи затруднило выражение гармоничной, столь же обязательной, стороны этой жизни. Жизнь преимущественно понималась как воля к власти, сознание – в его волюнтаристской интерпретации. Мышление в своей чистой стихии (то есть философия)<sup>162</sup>, поскольку здесь оно не может опираться на разного рода предметности, всегда идет по линии наименьшего действия, «во имя немаловажной для философии экономии мысли» (Деррида), а потому вся погружается в столь заметные и широко открытые ворота дискурсивности. Факт причастности сущих друг другу и к единству мира, из чего исходили греки, не то чтобы был незамечен, для него не оказалось подходящего способа выражения. Жизненный мир человека стал таким, каким его стали мыслить, то есть сферой господства или же дискурсивных практик. Именно поэтому, если мы ставим целью гармонизировать мир, его надо научиться мыслить и выражать рекурсивно. Нужно заново вернуться к слову в его единящей мощи, где «слово одновременно есть орудие осмысляющего духовного овладения опытом в его сверхлогическом конкретном существе»<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Эта позиция принадлежит Гегелю.

<sup>163</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С.251. В этой связи стали замечать поэтическую силу слова и использовать в фило-

Слова передают значения. Они передают значения от вещей людям. Человек, постигая значение слова, вовлекается в эоническую циркуляцию смысла. Значения слов рекурсивны. Разделение значения [слова] на составляющие приводит только к другим значениям. Из значения нельзя получить ничего другого, кроме других значений. Слова в своих значениях ведут себя в точной аналогии с числами (из операции с которыми и идет понятие рекурсивности или рекурсивной функции). Из операций с натуральным числом нельзя получить ничего другого, кроме натурального числа. Будем иметь в виду, что число есть значение знака числа (символа). Как знак слово функционирует дискурсивно (но будем помнить, что слово – знак только по своему субстрату): объединение, деление знаков порождает другие знаки. Только в меру того, что мы можем отличить [дискурсивно] один знак от другого, мы можем понять, о чем идет речь, в чем ее смысл. Как носитель смысла слово ведет себя рекурсивно. Теперь можно отметить, что «анализ на единицы» есть только приближение к логике рекурсивности, ибо все же единицы предметны и их дальнейший анализ ведет к исчезновению специфического качества целого. Значения и явления в принципе не поддаются конечному разложению. Мир значений (явлений) – это мир взаимных превращений. Кстати сказать, с подобным же явлением столкнулась и современная физика, которая обнаружила, что частицы на субатомном уровне уже не разлагаются на составные части, но превращаются друг в друга в зависимости от контекста, то есть ведут себя подобно монадам.

Таким образом, в любом значении есть следы других значений. Сохранение своего следа есть способ сохранения смыслового единства речи. Каждое слово имеет свой след в других словах. Эти следы можно обнаружить на стороне

---

софской речи. «Поэзия выражает некую конкретную реальность, не разлагая ее на систему отвлеченных понятий» (Там же).



знаковости слова. Техника обнаружения таких следов получила развитие в методах деструкции и деконструкции.

## § 31. РЕКУРСИВНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Рефлексивность составляет столь же основополагающую черту со-знания, как и интенциональность. То обстоятельство, что феноменология определила интенциональную референцию в качестве основной структуры феномена<sup>164</sup>, в свою очередь определило сосредоточенность философии исключительно на дискурсивном порядке мысли. Интенциональность и весь пафос классической феноменологии: «Назад, к самим предметам!», – обрекает философскую мысль на господство дискурса. И это при том, что весь феноменологический метод есть ни что иное, как методическое воплощение рефлексивной структуры со-знания. Разного рода феноменологические исследования полны отсылок к рефлексии как сущностной черте сознания, хотя при этом нигде так и не было сказано, что рефлексия – обратная сторона интенции. В лучшем случае полагалось, что рефлексивность – особый случай интенциональности. Таким образом получается, что «знание» (в составе со-знания) отвечает за дискурсивный порядок, «со-» – за комплексность, единство и целостность со-знания. Вот почему именно рефлексивная структура сознания должна быть методически воплощена в рекурсивном порядке мысли и отвечать за него.

В силу того, что рефлексивные референции (то есть все отсылки к единству сознания) предполагались философией, но не находили в ней полного методического воплощения,

---

<sup>164</sup> Гуссерль часто использует выражение «интенциональный анализ» как эквивалент феноменологического анализа. См. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С.651.

единственное, что в этой ситуации оставалось делать, это выразить рефлексивные основания Бытия в иррациональной установке самого дискурса. Этим особенно отличаются наиболее видные представители философии постмодернизма, многие из которых, по словам Ж.-П.Сартра, «с сожалением пользуются дискурсом» и «через него ненавидят весь язык»<sup>165</sup>. Но тогда придется ответить словами Хайдеггера, что иррационализм есть «уродливое порождение неосмысленной рациональности»<sup>166</sup>.

В лучшем случае рекурсивный порядок мысли выражал себя в поэтическом строе философского текста, в понимании философии как самого процесса философствования, в худшем – как полный отказ от «философской техники» размышления. Во многом перед лицом исчерпания возможностей дискурсивного порядка мысли в кругу самих философов возникает и интенсивно обсуждается перспектива «конца философии»<sup>167</sup>. Впрочем, никто из них не обратил внимание на обсуждаемое здесь «обстоятельство языка», на комплементарный характер отношения дискурсивного и рекурсивного в слове.

Идея рекурсивной рациональности призвана к тому, чтобы сохранить философию как особую культуры мысли, но одновременно адаптировать ее к существующему миру, который все более демонстрирует сверхсложный характер зависимости всего от всех («все во всем»).

В плане философской техники ничего особого открывать не надо. Вышеобрисованные методы деструкции и деконструкции, внимание к следам присутствия, фрактальная геометрия построения текста (вариант: методология конструирования гипертекста) – являются

---

<sup>165</sup> Сартр Ж.-П. Один новый мистик// Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 15.

<sup>166</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения/ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С.59.

<sup>167</sup> After philosophy: End or transformation. Cambr. (Mass.) 1987. В этой работе обозначили свои позиции виднейшие философы конца XX века.

достаточным арсеналом средств для выражения в слове всеобщей явленности смысла.

## § 32. ОТ ДЕСТРУКЦИИ К ДЕКОНСТРУКЦИИ В ЛОГИКЕ РЕКУРСИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Рекурсивная рациональность предполагает критику дискурсивных оснований мышления, то есть тех основополагающих различений, которые нерефлексивно взяты на вооружение. Поскольку различение нерефлексивно, оно становится препятствием циркуляции значений, а следовательно, преградой для собственно философской задачи «поиска [смыслового] единства и целостности мира».

Предложим в качестве примера рекурсивной рациональности два известных философских метода: деструкции и деконструкции.

Метод *деструкции* представляет собой критику исторических типов [языкового] мышления, исходя из анализа тех условий, которые делают такое мышление возможным. Хайдеггер утверждает, что тот тип мышления, которым руководствуется европейская культура, начиная с Платона, основан на различении бытия и мышления (этот тип мышления именуется «метафизическим»). В силу этого различения «мышление» мыслится как стоящее «по ту сторону бытия». Отсюда разделение на субъект и объект, на *res cogitans* и *res extensa*. Именно это различение обеспечивает господство дискурса в мышлении и практике. Разделение мира на активного субъекта и на пассивный объект становится фундаментальным метафизическим основанием (и оправданием) системы господства (власти). Между тем «бытие и мышление есть одно и то же» (Парменид), мысль есть факт самого бытия. Исходя из этого допущения, Хайдеггер вводит в философию другое принципиальное различение: различение *бытия и сущего*, где под бытием понимается условия возможности сущего, те отношения, в

которых оно только и может быть (см. §7). Такое различие уже невозможно понимать в прежнем дискурсивном смысле. Бытие не есть иное относительно сущего, это оно же, но взятое в перспективе своих возможностей. Существо, которое видит эти возможности, это есть понимающее бытие, то есть бытие как оно есть (*Dasein*)<sup>168</sup>. Бытие непосредственно разворачивает себя в мышлении и языке. Этот подход дает нам инструмент для критического анализа любой системы [метафизических] высказываний. В метафизическом высказывании мыслящий противопоставляется мыслимому как субъект объекту (предмету), происходит распад целого на относительно изолированные элементы. И это отношение не может не распастись, так как в нем пропущено центральное звено, «клеточка» единства объективного и субъективного – слово. В этом смысле отношение субъект – объект иллюзорно. В действительности отношение мыслящего субъекта к объекту всегда опосредовано словом (языком) так, что порядок этого отношения определяется именно логикой самого языка (Логосом). Деструкция метафизических высказываний, которые подразумевают взаимную потусторонность бытия и мышления, позволяет зафиксировать то, что в них есть некий дополнительный смысл, который возникает помимо воли субъекта. Этот смысл рождается «голосом самого бытия», то есть языком, на котором говорит субъект. Однако язык «никогда не есть язык говорящего, но всегда язык беседы, которую ведут с нами вещи»<sup>169</sup>. Используя метод деструкции мы спрашиваем: «К какого рода искажению смысла бытия приводит то обстоятельство, что говорящий не осмысляет принадлежность своей мысли бы-

---

<sup>168</sup> «Присутствие как понимание бросает свое бытие на возможности» Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С.148. (Перевод В.В.Бибихина. В переводе А.В. Михайлова выражение выглядит так: «Здесь бытие как понимание набрасывает свое бытие в *направлении возможностей*». Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С.9))

<sup>169</sup> Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С.25.

тию, того факта, что отношение мыслящего человека и мира всегда опосредовано словом?»

Так формируется метод аналитики *Dasein*, который обеспечивает радикальную онтологическую связь человека и мира (бытие человека в мире). Метод рационален и рекурсивен. Как рациональный он не содержит никаких отсылок к непостижимым сущностям: все явлено, нужно только понять! Как рекурсивный – он исполнен заботой о понимании, то есть стремлением к постижению связи части и целого, слова – как феномена бытия.

Насколько можно судить, сам М. Хайдеггер, при всем его умении вслушиваться в язык, не отдал себе отчета, что метафизика имеет лингвистические корни в грамматическом строе индоевропейских языков. Форма суждения: «Субъект есть предикат» – обязывает говорящего контрастировать их отношение, а затем (и может быть потому) отношения субстанции и акциденции, действия и результата, человека и мира. Таким образом, Хайдеггер не развернул критику метафизики как особого типа дискурса (как формы господства дискурса). В некотором приближении эту задачу решает Ж. Деррида.

Метод *деконструкции* – это радикальный перевод всей аналитики в сферу означающих, в сферу критики того, каким образом человек вообще обозначает ту или иную систему различий. Именно потому с точки зрения Деррида, «Феноменология критиковала метафизику только для того, чтобы ее восстановить»<sup>170</sup>, ибо, добавим, феноменология (из которой исходит и Хайдеггер) не смогла критически отнестись к дискурсивным основаниям самого мышления, оставило их рефлексивно нетронутыми. (Стилистически же разрушение господства дискурса здесь, конечно, произошло).

Для Деррида характер нашего (европейского) мышления, как процесса смыслообразования, определяется даже

---

<sup>170</sup> Деррида Ж. Форма и значение. Замечания по поводу феноменологии языка / Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С.139.

не тем, на каком языке мы говорим, то есть не тем *как* мы говорим, но именно тем, что *говорим*, то есть дискурсивной практикой речи. Линейно-последовательный порядок речи (дискурса) вносит неустранимый дефект в смыслообразование. Логика речи (как временной последовательности означающих) противоречит нелинейному порядку самого мира и мышления. Как можно получать сколько-нибудь достоверные высказывания о мире, если структура речи и мира изначально различны? (Этот аспект критики европейского мышления, то есть его деконструкции, получил название «критики фоноцентризма».) Фонетический (алфавитный) характер европейского письма копирует линейный порядок речи, и потому письмо имеет те же недостатки. В своей работе «О грамматологии» Ж.Деррида обращается к опыту неречевой письменности (один из примеров – иероглифика), которая, с его точки зрения, ближе к структуре мира и первичному опыту сознания<sup>171</sup>. Опять-таки в этом методе мы видим попытку схватить единицу смысла. Рекурсивность деконструкции обеспечивается тем, что аналитика высказываний замыкается и циркулирует в самом тексте в виде бесконечных взаимных отсылок и прививок. В итоге получается зримое отсутствие онтологического плана, что радикально отличает деконструкцию от деструкции: если каждый раз спрашивается, что мы имеем в виду, когда говорим, то деструкция отвечает: «Имеем в виду смысл самого бытия», а деконструкция: «Скрытую речь другого».

Деконструктивизм строит свою критику метафизического мышления в контексте ряда оппозиций, где это мышление преимущественно принимает точку зрения только одной стороны. Так оно принимает сторону «присутствия» или бытия в ущерб позиции «отсутствия» или ничто. Это опять-таки связано с особенностью греческого и всех европейских языков, которые все время подчеркивают посредством глагола связки «есть» принадлежность подлежащего

---

<sup>171</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

присутствию (бытию). Между тем вся специфика человеческого символического языка состоит именно в том, что он способен выражать отсутствующее (идеальное, должное, воображаемое). Деконструктивизм дает только намек на это противоречие формы и содержания языка, но этот намек мы стремимся в этой работе развернуть в принципиальное основание всего понимания языка.

Теперь перспективы рекурсивной рациональности (аналитики) видятся в том, чтобы соединить возможности этих двух методов. Предварительно можно заметить следующее. Утверждение: «Язык есть дом бытия», – справедливо преимущественно в своей грамматической конструкции. Грамматики онтологичны и универсальны. (Именно с этим связан парадокс одинаково сложной грамматики любого живого языка. С этой точки зрения есть «примитивные» народы, но нет примитивных языков). Лексики коммуникативны и дифференцированы в существенной степени, и с этой точки зрения вполне уместно говорить о примитивной лексике (как человека, так и народа). «Речь другого» лексична в том простом смысле, что она задает ассоциативное поле значений. Представив слово (текст) в центре, рекурсивная аналитика должна двигаться по «восьмерке».



Язык говорит об отсутствующем. Формальную возможность такой речи дает грамматика, которая обеспечивает оперативную независимость мысли от наличного состояния окружающего мира. В качестве

феноменологического образца такой речи (мысли) об отсутствующем выступает творческая фантазия или все воображаемое. Воображать, фантазировать возможно только в рамках того символического порядка, носителем которого является язык слов. Отсюда понятно, почему классическая грамматика трактовала язык как представление мысли.

Противоречие между *differentia specifica* языка как способности говорить об отсутствующем, грамматически утверждая его как присутствующее (*x ЕСТЬ y*) можно считать неким недостатком языка и порожденного им типа мышления, но именно в этом противоречии и «недостатке» язык обретает свою конструктивную мощь. Говоря об отсутствующем в форме его реального наличия, мышление тем самым выводит его из небытия в присутствие. В этом как раз состоит еще один рекурсивный механизм языка, который этой иллюзией присутствия вовлекает жизненный мир в циркуляцию значений бытия-небытия.

### § 33. Я И ДРУГОЙ ВО МНЕ

Если мы принимаем, что со-знание образовано операцией рекурсивного различения внутреннего и внешнего мира, то тем самым мы нарушаем классическую установку полагать тождественность сознания и Эго. Внутренний, субъективный мир, мир сознания *не* является тем миром, в центре которого находится Эго. Этот мир *не* конституируется исключительно «трансцендентальным единством апперцепции» (Кант). Субъект, следовательно, не тождественен своей самости. Именно неявное полагание того, что в Центре сознания находится Я, идея того, что инстанция Эго конституирует единство сознательной жизни, устанавливает непреодолимый разрыв между субъективным и объективным, делает немислимой



интерсубъективную связь<sup>172</sup>. С этой точки зрения критика необихевиоризмом и аналитической философией права сознания теоретически «говорить от первого лица» является вполне обоснованной. Сознание только *отчасти* есть «первое лицо». Именно поэтому оно может присваивать себе право говорить и от лица Другого, инстанция которого точно также принадлежит субъективности и имеет свой голос.

Скорее всего, первым, кто нарушил философскую суверенность Эго, стал И.Фихте, рассматривавший сознание в рамках единства индивидуального и абсолютного Я, которые то диалектически совпадают, то разъединяются вплоть до возникновения оппозиция Я и не-Я. Стоит отметить, что вся система Фихте имеет форму круга, где начало (самосознание) полагает себя, и бесконечного предела становления<sup>173</sup>, то есть имеет место типичная рекурсивная схема смыслообразования.

Следует отметить проницательность Гегеля, который первым начал вести эмпирический отсчет субъективного духа с внутриутробного состояния ребенка<sup>174</sup>. Если положить в основание аналитики человеческого бытия категорию опыта, то такого рода отсчет позволяет исходить из категорического утверждения: первый опыт субъекта, это опыт Другого, который выступает и как Абсолютное Я и как не-Я (в терминологии Фихте). Все то, что в дальнейшем войдет в структуру опыта субъекта, получит свое представление только в рамках тотальной структуры Другого. Заметим, что Другой как духовная сущность дан зарождающейся субъективности в виде голоса (дыхания). А.А. Потенция обращает внимание на объективирующее

---

<sup>172</sup> Весьма показательно то самоназвание, которое Гуссерль давал своему учению о сознании: «Эгология».

<sup>173</sup> См. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979.

<sup>174</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. М.: Изд-во политич. литературы, 1956. С.137-138.

воздействие звука, благодаря которому индивиду становятся доступны его собственные переживания. «Звук гораздо более (чем движение – С.Я.) способен удовлетворить потребности человека иметь вне себя и перед собой указания на душевные события»<sup>175</sup>. Духовное бытие есть бытие объективированное, бытие Другим; и нет ничего более удобного, кроме звука и голоса, что могло бы ввести индивидуума в слой выражений смысла. Таким образом, последовательность, в которой развивается опыт, состоит из следующих шагов: бытие в Другом, голос Другого, затем его язык и только после этого предметное знание и состояние со-знания.

Так мы изначально устанавливаем, что сознание есть диалогическое единство двух инстанций: инстанции *Эго* и инстанции *Другого*. Утверждая, что изначально существуют «инстанции», а не *Эго* и *Другой*, мы тем самым даем возможность: (1) мыслить их реальный генезис, (2) толковать эту связь не только дуалистически, но и диалектически (диалогически), (3) взять на вооружение научные данные о бинарности структур сознания и мышления. Полагаемый таким образом «внутренний мир сознания» ведет себя иначе, чем конституированный инстанцией *Эго*. Если «Я-сознание» *впускает* в себя внешний мир, отражает его, познает, то конституированное двумя инстанциями сознание изначально *содержит* этот мир в себе, находится с ним в предустановленной гармонии. Тогда субъективный мир – это мир, заключенный между двумя инстанциями, а сознание есть то, что происходит *между* инстанциями *Эго* и *Другого*.

Заметим, что в простейшей варианте любой акт мысли (суждение) демонстрирует эту бинарную структуру: «Я вижу розу», [Я полагаю] «Роза красная», – каждое такое суждение утверждает, что инстанция *Эго* (*Я*),

---

<sup>175</sup> Потебня А.А. Мысль и язык. Киев: СИНТО, 1993. С.96.

интенционально полагает некоторый объект (Другое), и не будь этого Другого, не было бы и Я. Все то, о чем может мыслить, что может переживать сознание – входит в инстанцию Другого. Логично допустить, что наличие априорной чистой формы для Другого в себе – является условием возможности мысли и сознания.

Заранее будем иметь в виду, что инстанция (чистая или «пустая» форма) Другого имеет собственную иерархическую структуру, главенствующую позицию в которой занимают привилегированные «Объекты» – это те, кто дал мне язык, те, с кем я говорю.

Формула, которая была принята структурным психоанализом: «Я есть Другой», – если ее принимать в буквальном прочтении, то она искажает реальную жизнь сознания. С такими же основаниями будет справедлива и прямо обратная: «Я не есть Другой», то есть в классическом варианте: «Я=Я». Только взятые вместе эти формулы позволяют уловить ту проблему, которой постоянно занято сознание. Как сохранить собственную идентичность (Я) в постоянных отсылках актов сознания к Другому?

Бесконечное разнообразие человеческих судеб можно раскрыть как историю или драму отношения названных субъективных инстанций. Эта судьба складывается в зависимости от того, какие отношения устанавливаются между инстанцией Эго и Другого. Хотя это отношение содержит в себе всю размерность субъективного мира, то есть в нем находят место и мысль, и чувство, и воля, и интуиция веры, но, думается, что конституирующим началом отношения двух инстанций является этика.

## **§ 34. Я И ДРУГОЙ КАК ЭТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА**

Если сознание – это не есть то, что формируется исключительно точкой зрения Эго (первого лица), но то, что

всегда происходит *Между*, то онтологические корни морального сознания (отношения к Другому как к себе: «Возлюби ближнего как себя самого» и проч.) находятся именно в структуре самого сознания. Позиция Эго *формируется* только благодаря инстанции Другого как результат *отражения* себя в Другом. Вне такого отражения инстанция Эго остается пустой формальностью.

С точки зрения онтологической структуры сознания его моральность (приятие Другого в себя) есть абсолютная норма. Моральность – способ функционирования сознания-субъекта. Это единственный способ, которым Эго распознает свою собственную инстанцию, свое Другое, а не распознавая ее, утрачивает себя самое. Аморальный – всегда неведающий себя самого<sup>176</sup>. Соответственно, аморальность есть результат разногласия, каким-то образом возникшего между двумя инстанциями. Любое внешне аморальное поведение есть вынесение вовне того конфликта, который онтогенетически возник внутри. Агрессия есть всегда только выражение аутоагрессии.

Совершенно не случайно, что лат. *Consciencia* и соответствующие слова во всех романских языках имеют двойное значение – и «сознание» и «совесть». Быть со знанием, знать – значит относится к знаемому как самому себе. То же самое с русским словом «со-весть», которое имеет корень «вести», т.е. «знать».

Если мы хотим понять мотивы поступка, то необходимо рассмотреть историю того, как складывались отношения между инстанциями Эго и Другого в биографии данного индивида. Для этого важно иметь в виду, что генетически первым содержанием инстанции Другого является мать. То, каким образом мать заполняет чистую форму Другого у

---

<sup>176</sup> Такова, напомним, была радикальная позиция всего античного просвещения (Сократ, Платон и др.)

своего ребенка, оказывает решающее влияние на все последующие «содержания»<sup>177</sup>. Ближний сначала сам заполняет инстанцию (предустановленную форму) Другого, затем вводит туда дополнительные содержания. Таким содержанием, которое в дальнейшем обусловит автономное существование индивида в мире и ввод всех последующих *содержаний*, является язык Другого<sup>178</sup>. Язык не просто знаковая структура, которая опосредует мировосприятие субъекта. Способом речевого бытия является взаимопонимание, то есть язык (речь) не только прорывает человека в вечность по условиям смыслообразования, но и принуждает принимать внешнего говорящего Другого как требующего понимания. Язык ориентирует на понимание смысла, и тем самым прорыв в вечное всегда происходит вместе с ближними. Тот Другой, которого я понимаю, находится вместе со мной в Настоящем Времени, то есть в образе вечности (Сюжет Э.Левинаса).

Отношение, которое складывается в нормальном сознании между инстанциями, есть **доверие**<sup>179</sup>. И это не новость. Если вынести за скобки классический интеллектуализм Гегеля, то сказанное им является вполне точным: «Доверие – подлинный, нравственный образ мыслей»<sup>180</sup>. Сознание является моральным в той мере и постольку, поскольку Эго с доверием относится к своему Другому. Открытость человека миру, черта, которую философская антропология XX века возвела в фундамент его бытия, есть только другое выражение того же самого отношения.

---

<sup>177</sup> Это «заполнение» происходит еще на доперенатальной стадии.

<sup>178</sup> Далее можно пересказать все положения современного гуманистически ориентированного психоанализа.

<sup>179</sup> См. подробнее: Ячин С.Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. Владивосток: Дальнаука, 2001. Гл. «Структура и конфликт нравственного опыта (опыт доверия)».

<sup>180</sup> Гегель Г. Философия духа. М.: Ин-т , философии АН СССР, 1956. С.306.

Таким образом, оказывается, что субъективным основанием рождения философии и теоретической науки является этика. В интеллектуальном тоне, бескорыстном познавательном интересе, который человек способен проявлять к миру (но у каждого в очень разной степени), увидим всю ту же моральную позицию. Вначале идет этическое приятие Другого (открытость миру), и только на этой почве и затем возникает познавательный умозрительный интерес. Такое движение есть только особое выражение философского мотива «любви к мудрости». Отметим, что одна из черт современного кризиса цивилизации состоит именно в том, что познание во многом перестало быть опосредованным «любовью», но диктуется сугубо экономическими, довольно часто – корыстными, интересами.

Этическая структура субъективности как условие возможности бытия человека в мире объясняет и формы его собственного искажения. Патологии сознания-субъекта вполне «логичны». В основном они связаны с дефектами в конфигурации содержания инстанции Другого.

Прежде всего, Свое Другое должно обеспечить рефлексию инстанции Эго, то есть отбросить его к самому себе, сформировать «сознательное Я» как таковое. Роли инстанций распределены следующим образом: Эго отвечает за целостность или единство [опыта] сознания, Другой – отвечает за связь с внешним миром и, тем самым, за разнообразие и множественность [опыта]. То разнообразие образов предметов, которые располагаются в пространстве инстанции Другого, несут в себе постоянную угрозу целостности сознания. Если сознание не справляется со своей задачей сохранения целостности, то предметы расщепляют его на фрагменты, то есть возникает шизофренический комплекс. Этот результат можно рассматривать как тотальную «победу» инстанции Другого над Эго.

Нарушение целостности попадает в необходимую для всякой психологической теории сферу представлений о норме и патологии, где какое-либо отступление от нормального состояния понимается как фрагментация сознания, элементарным субъективным выражением которого является тревога<sup>181</sup>, а крайним – «расщепление согласованности опыта на альтернативы» в случае шизофрении<sup>182</sup>.

Другим полюсом патопсихических состояний являются разного рода мании. В этом случае сознание обретает парадоксальное единство посредством того, что один очаг подавляет все остальные смысловые центры сознания. Происходит это потому, что Эго слишком сосредоточено на одном из участков своего опыта в поле инстанции Другого. Таким образом, ситуация характеризуется тотальной «победой» Эго над Другим.

Сознание располагает двумя механизмами для того, чтобы примирить инстанции. Первым является понятийное мышление, которое осуществляет подведение образов предметов под общие понятия, вторым – миф, который метафорически согласует фрагменты опыта друг с другом<sup>183</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Автор различает основную идею и замысел работы. Основная идея была связана с пониманием языка/слова как феномена мира явлений, призванного для выражения и свершения смысла. Из понимания оппозиционности явления и свойства выросло радикальное противопоставление слова и знака, единство которых может быть осмыслено только в

---

<sup>181</sup> Обзор см. Мэй Р. Смысл тревоги. М.: Класс, 2001.

<sup>182</sup> Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: Ювента. 1999. С. 221.

<sup>183</sup> См. подробнее мою статью «О механизмах фрагментации и дефрагментации опыта сознательной жизни».

логике встречного генезиса. Ближайшим аналогом этой логике является трансцендентальная логика И.Канта.

Замысел работы состоял в том, чтобы «завязать узелки» между словом и ... его риторическим, грамматическим и т.д. использованием; между словом и ... бытием, смыслом, значением, выражением и проч. и проч. Это воплотилось в дробной структуре параграфов работы. Хотелось (но это очень трудно осуществить текстуально), чтобы каждый параграф мог быть понятен сам по себе в рамках обозначенной ему темы. Отсюда имеющие место повторы базовых тезисов (они уже обозначены во введении). Во всяком случае, параграфы текста можно читать почти в любом порядке. В заключение автор признается, что далеко не все узелки были завязаны и более того – в работе остались несвязанные концы.

Обозначу темы, которые требуют дальнейших размышлений.

Во-первых, остались неразрешенными отношения между трансцендентальной логикой (Канта) и диалектической логикой (Гегеля) как различных ходов мысли в осмыслении тех антиномий языка, на которые впервые указал Гумбольдт.

Во-вторых, не удалось справиться с неуловимостью Смысла. Имеют место некоторые несоответствия в круге тех категорий, посредством которых автор пытался этот Смысл поймать. «Явление», «феномен», «отношение», «трансценденция», «причастность» – задают границы понимания Смысла, но не дают никаких гарантий, что такие границы не появятся еще.

В-третьих, имеет место внутренняя неудовлетворенность от вынужденной конспективности изложения представленных точек зрения и еще более – не представленных. Остались и другие сомнения.

Во всяком случае, работа открыта для критики и дополнений, что нормально для современного философского дискурса.



